This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

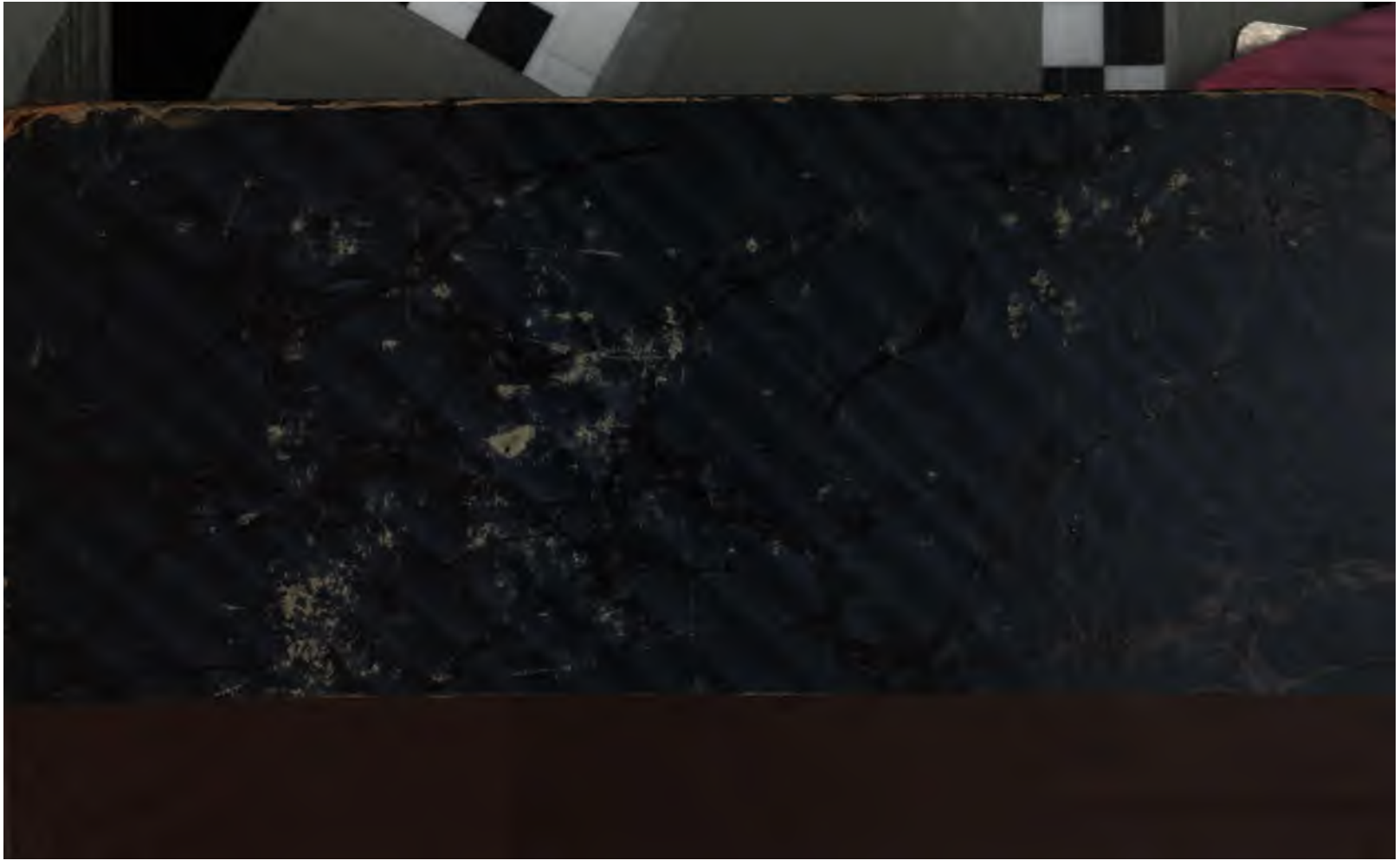
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

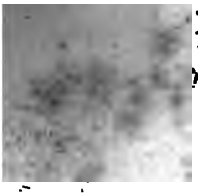
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES



Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Elfter Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1840.

Geſchichte

der

chriſtlichen Kirche.

Aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe und nachgeſchriebenen Vorleſungen

herausgegeben

von

E. Bonnell.

Berlin,

gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

1840.

JOHS GEFFCKEN
TH. DR
IN
HAMBURG.

Friedrich Schleiermacher's

literarischer Nachlaß.

Zur Theologie.

Sechster Band.

STANFORD LIBRARY

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1840.

S241

659810

STANFORD LIBRARY

Vorrede.

Die Vorlesungen Schleiermachers über Kirchengeschichte gehören zu den am wenigsten gekannten des Verewigten, obwohl ihre Kenntniß zum vollständigen Verständniß seines theologischen Systems nothwendig erscheint. Daher folgte ich gern der Aufforderung, die auch an mich als einen seiner ehemaligen Schüler und Zuhörer fast sämmtlicher von ihm gehaltenen Vorlesungen erging, die Herausgabe dieser Vorlesungen zu übernehmen, soweit dieselbe aus des Entschlafenen Papieren und nachgeschriebenen Heften seiner Zuhörer möglich wäre. Das mir zu diesem Zwecke mitgetheilte handschriftliche Material bestand aus 39 Bogen Manuscript und einer Anzahl Zettel von Schleiermachers Hand und aus sechs Collegienheften, zu welchen als siebentes das meinige gezählt werden kann. Das Schleiermachersche Manuscript bestand meistens aus Collectaneen mit fortlaufenden Nummern, 1223 an der Zahl, zum Theil in chronologischer Folge, größten Theils aber ohne bestimmte Ordnung angelegt und nur durch Hinweisungen bisweilen mit einander in Verbindung gesetzt. Theilweise unterbrochen waren die Sammlungen für die erste und zweite Periode der christlichen Kirche durch zusammenhängende Darstellungen, welche jedoch mit der Geschichte des Chrysostomus gänzlich aufhörten. Dieser

Theil des Manuscripts bildete eine vortreffliche Grundlage für die beiden ersten Perioden, konnte jedoch nicht überall wörtlich in die Ausgabe aufgenommen werden, weil die Ausdrucksweise auch hier öfters aphoristisch wurde und manches für die mündliche Erörterung nur angedeutet war, zugleich aber bei der Vergleichung mit den nachgeschriebenen Heften sich ergab, daß Schleiermacher in diesen Vorlesungen sich zwar genau an sein Heft gehalten, in jenen jedoch vieles weitläuftiger ausgeführt hatte, was in diesem nur angedeutet war. Die am sorgfältigsten nachgeschriebenen Collegienhefte stimmten nämlich großen Theils fast wörtlich mit dem ausführlicheren Theile des Manuscripts überein, woraus man die enge Verbindung zwischen beiden ersieht. Daher erschien es am zweckmäßigsten, um ein lebendiges und vollständiges Bild von Schleiermachers Wirksamkeit im Gebiete der Kirchengeschichte herzustellen, eine Reproduction seiner Vorlesungen darüber zu versuchen, alles Uebrige aber aus seinen Collectaneen, was mit dem Zusammenhange der Vorlesungen sich nicht verschmelzen ließe, als Anmerkungen oder Beilagen anzufügen. Denn Schleiermachers Geist entfaltete sich am reichsten, lebendigsten und freiesten gerade auf dem Katheder. Bei der Prüfung der Collegienhefte zu diesem Zwecke sonderten sich dieselben zunächst in die älteren vom Wintersemester 182¼ und die neueren vom Wintersemester 182⅝. Außerdem hat Schleiermacher über Kirchengeschichte im Jahre 1806 in Halle gelesen, wozu die Einleitung im Original noch vorhanden und als Beilage A angehängt ist. Die oben erwähnten ausführlicheren Darstellungen, sowie der größte Theil der Collectaneen bis Nr. 958 waren, wie die nähere Vergleichung deutlich ergab, für 182¼ angelegt, die folgenden als Ergänzung für die letzte Vorlesung. Oefter aber als dreimal hat Schleiermacher, soviel ich weiß, über diesen Gegenstand überhaupt nicht gelesen. Was er selbst mit dieser Vorlesung bezweckte, sagt er deutlich in seinen Einleitungen, noch deutlicher spricht dafür die Ausführung, daher werde ich mich hier

nur auf die Rechenschaft über mein Verfahren bei der Composition des Ganzen beschränken.

Von den Collegienheften, welche zur Grundlage der beabsichtigten Reproduction der Vorlesungen dienen sollten, waren leider nur zwei aus der letzten Zeit, aber glücklicher Weise das eine, des Herrn Prediger Braune, mit großer Genauigkeit und Ausführlichkeit nachgeschrieben, und das zweite, des Herrn Prediger Schubring, zwar nur auszugsweise aber so sorgfältig concipirt, daß beide zusammengeschmolzen an den meisten Stellen fast wortgetreu die Vorlesung wiedergaben, wobei die theilweisen Ausarbeitungen und die Collectaneen Schleiermachers als beständiges Kriterium oder zur Ergänzung dienten. Ferner ergab sich aus Vergleichung der früheren und späteren Collegienhefte, daß zwar im Ganzen eine große Uebereinstimmung zwischen beiden herrschte und die spätere Vorlesung die bei weitem ausführlichere war, daß aber doch manche Theile in der älteren umfassender behandelt waren; diese trug ich daher kein Bedenken am gehörigen Orte einzuschalten, oder, wo dies nicht thunlich war, als Anmerkungen unter den Text zu setzen; und es unterscheiden sich eben diese Anmerkungen von denen aus Schleiermachers Collectaneen selbst dadurch, daß letzteren die Chiffer Schl. beigefügt ist. Hierzu kommt, daß die Vorlesung 1823 schon mit dem Tode Hussens schließt, die ältere aber bis zur Gestaltung der theologischen und kirchlichen Verhältnisse der neueren Zeit sich erstreckt, wie weit auch Schleiermachers eigene Collectaneen reichen. Dieser letztere Theil, von S. 558 an, mußte daher ganz aus den älteren Collegienheften genommen werden, unter welchen sich durch Vollständigkeit und Treue die des sel. Saunier und des Hrn. Vangerow auszeichneten; wo beide nicht ausreichten, konnte auch das von mir selbst nachgeschriebene Heft aushelfen. So hoffe ich, ist es mir gelungen, durch möglichst sorgfältige, am philologischem Studium geübte Composition aus schwer zu entziffernden und im Einzelnen, besonders in Namen und

Citaten, oft sehr fehlerhaften Heften und aus unleserlichen Papieren, ohne etwas Fremdartiges oder von eigener Erfindung hinzuzufügen, ein möglichst treues und vollständiges Bild einer Vorlesung des großen Dahingeschiedenen wiedergegeben und zugleich nichts von seinen handschriftlichen Sammlungen über Kirchengeschichte unbenutzt gelassen und der nach seiner Belehrung verlangenden Nachwelt vorenthalten zu haben. Sollte mir dies so, wie ich es wünsche, gelungen sein, dann würde ich für meine Mühe und für die Aufopferung der mir von meinen vielen Amtsgeschäften nur spärlich gelassenen Muße mich hinlänglich belohnt halten.

Treulich unterstützt durch Abschrift des ganzen Collegienheftes des Hrn. Braune, welches der Ausarbeitung zur ersten Grundlage diente, durch die Uebernahme einer Correctur und Anfertigung eines Namen- und Sachenregisters bin ich durch den Predigtamtscandidaten Hrn. Dr. M. Löwenstein, dem ich hiermit öffentlich meinen Dank sage. — Schließlich bemerke ich noch, daß Sprache, Schreibweise und Interpunction überall Schleiermachers eigene oder seinen Grundsätzen angepaßt ist.

Berlin, im Januar 1840.

E. Bonnell.

Einleitung.

Es tritt hier eine zwiefache Rükksicht ein, worüber wir uns verständigen müssen. Wir behandeln die Kirchengeschichte als theologische Disciplin; auf der andern Seite ist aber die Geschichte nur Eins, und alles, was man heraushebt, ist nur ein *Fragment* der ganzen Weltgeschichte. Lassen nun beide Gesichtspunkte sich vereinigen oder nicht? Nach allgemeinen Aeußerungen von mir an andern Orten muß man erwarten, daß ich das negire. Zur Behandlung der theologischen Disciplinen gehört außer dem wissenschaftlichen Geiste ein Interesse am Christenthum und für seine Verbreitung. Kann diese Forderung auch im allgemeinen festgehalten werden, da die Geschichte keine theologische Disciplin ist? Nein. Allein gehen wir vom christlichen Standpunkte aus, so wird bei Betrachtung der allgemeinen Weltgeschichte das Christenthum das Ziel sein, alles andere nur Vorbereitung, und so können wir sagen, es sei kein bedeutender Unterschied in der Behandlung der Kirchengeschichte als Theil der Weltgeschichte und als theologischer Disciplin. Der Unterschied wäre nur der, daß der Kirchengeschichte als theologischer Disciplin mehr Ausführlichkeit in Beziehung auf praktische Theologie und Dogmatik zukommt; und außer dem allgemeinen christlichen Gesichtspunkte, in der Geschichte alles anzusehen als Organ für

das Leben, welches in und durch das Christenthum gebildet wird sei sie noch für den Theologen besonders darzustellen. Dies wäre ein besonderer Accent, den manche Theile vor den andern bekommen.

Wenn wir nun davon ausgehen, daß eine solche Behandlung der Weltgeschichte allein die richtige sei: so wäre kein Widerspruch zwischen beiden Behandlungsweisen, da dies der eigentliche Gesichtspunkt für die Betrachtung der Geschichte ist. Für jeden wahrhaften Christen, welcher auf der einen Seite diese Vielseitigkeit hat, und auf der andern Seite auf der Richtung feststeht, die das Christenthum dem Menschen gegeben hat, wird es keine andere Behandlung der Geschichte geben. Bleibt also das Christenthum feststehend: so wird auch diese Behandlung bleiben. Fragen wir aber nach dem Zustande der Behandlung der Geschichte im allgemeinen und der Kirchengeschichte im besonderen: so finden wir, daß sie theils sehr auseinandergehen, theils nicht; das leztere nüzt zum wenigsten.

Ueberall, wo von Geschichte die Rede, ist dies von einem Zeitverlaufe, und den können wir uns anschaulich machen nach den zwei Endpunkten **A** und **B**, die wir verbinden. Hier sehen wir nun, wenn wir von dieser ursprünglichen Formel ausgehen, giebt es zwei Arten der Behandlung. Ich kann die Frage aufwerfen, Wie ist **B** aus **A** geworden? Wenn nun **A** und **B** die Endpunkte bilden, und die Geschichte der Verlauf dazwischen ist: so liegen andere Punkte dazwischen. Wenn ich nun sage, Ehe **B** wurde, war **C** u. s. w.: so ist dies auch eine Art die Geschichte darzustellen. Hier braucht keine Gesinnung zu sein dessen, der die Geschichte darstellt. So kann also der Geschichtsverlauf dargestellt werden von solchen, die von unserer Art ganz fern sind; denn dies ist die Behandlung, wo beides nicht auseinandergeht. Davor müssen aber wir uns hüten; es ist nicht die Geschichte dargestellt, sondern ganz willkührlich das alleräußerlichste; es ist eine atomistische Darstellung. Jedes äußerliche

aber iſt iſolirt; eine Reihe von für ſich geſezten und geſchriebenen Momenten, die Chronik. Dies iſt das allerniedrigſte; das ſo dargeſtellte iſt ſehr gut zu brauchen als Material, hat aber keinen andern Werth als dieſen.

Jedoch giebt es einen Geſichtspunkt, von dem aus ſich dieſe Behandlung rechtfertigen läßt. Will nämlich der Geſchichtſchreiber bloß referiren: ſo kann er allein die äußerliche Seite darſtellen; will er den urſächlichen Zuſammenhang geben: ſo thut er mehr, es wird dies Sache des Urtheils. Wenn nun Einer ſagt, Das Urtheil wird auf gar zu verſchiedene Weiſen gefällt: ſo kann ein Anderer ſagen, Gut, ſo wollen wir die Geſchichte rein aufſtellen, d. h. jeden in den Stand ſezen, die Geſchichte zu ſeiner Erfahrung zu machen. Dann können wir bloß das Material geben, das Urtheil jedem ſelbſt anheimſtellen; dies iſt der hiſtoriſche Skepticismus. Wenn wir uns nun außer jener Behandlung dieſe denken, daß der urſächliche Zuſammenhang aufgeſucht werde: ſo liegt es jedem ob, der ſich eine ſo behandelte Geſchichtsdarſtellung zu eigen macht, dieſen Zuſammenhang aufzulöſen und Relation und Urtheil zu trennen, damit das Urtheil ſein eigenes werde.

Wie iſt nun das Verhältniß zwiſchen dem darſtellenden und aufnehmenden? Hat der darſtellende eine bloße Chronik gegeben: ſo kann er ſeine Hände vollkommen in Unſchuld waſchen; er hat nichts gethan als die Sinne der Anderen repräſentirt, ihren Verſtand zu repräſentiren hat er ihnen ſelbſt überlaſſen. Kann das aber, jemand mit Recht thun? Bei dem beſten Vorſaz, uns alles Urtheils zu enthalten, müſſen wir doch in das Urtheil eingehen. Wir wollen nicht dialektiſch ſagen, daß ſchon das Auffaſſen des Gegenſtandes ein Urtheil in ſich ſchließt; allein jeder Gegenſtand iſt unendlich, und die Darſtellung iſt immer eine Auswahl; Einiges wird immer müſſen übergangen werden, und fragen wir mehrere, die derſelben Begebenheit beiwohnten: ſo werden wir die Auswahl verſchieden finden, und

das Warum liegt darin, daß das Urtheil schon der sinnlichen Wahrnehmung beitrat. Jene bloß äußerlich sein wollende Darstellung wird also nicht rein sein. Nun ist es wahr, wenn man in dem Verhältnisse ist, mehrere bloß äußerliche Darstellungen zu vergleichen: so kann da die Ergänzung ein äußerliches Bild gewinnen lassen; es ist aber dann die eigene Sache, sich daraus den Erfolg zu bilden, und es fragt sich, Kann eine bloß äußerliche Darstellung uns die Anleitung geben, den Erfolg zu construiren? Wenn ich mir aus der äußerlichen Thatsache den Erfolg construiren soll: so frage ich, Welches sind die Menschen, die so gehandelt haben? Das ist ein innerliches; und ist mir das nicht gegeben: so muß ich zunächst aus der dargestellten Reihe von Momenten mir ein Bild von den Menschen machen, und dann kann ich mir erst den geschichtlichen Erfolg construiren. Es fehlt uns also etwas wesentliches, wenn wir allein den äußerlichen geschichtlichen Verlauf haben. In welchem Falle befinden wir uns aber, wenn wir eine geschichtliche Darstellung haben, die neben den discreten Momenten einen Causalzusammenhang giebt, d. h. pragmatisch ist? Wir müssen prüfen, ob das Urtheil dieser Menschen genau ist; je genauer ich Relation und Urtheil trennen kann, um desto besser werde ich mein Urtheil bilden. Es kommt also heraus, daß sich jeder seine Geschichte selbst machen muß, die er in sich haben will. Chronik ist allein Aggregat der einzelnen Momente; traditionell kann ich nur etwas aufnehmen, wenn ich auf mein Urtheil verzichte.

Ist das aber die einzige Form für die allgemeine Behandlung der Geschichte, wenn wir fragen, Wie ist B aus A geworden? Dort gingen wir davon aus, daß A etwas sei, was bloß äußerlich gegeben ist. Wenn wir nun ein wirkliches ganze nehmen, z. B. die Geschichte eines Staates von seinem Anfange an: so ist da unser A die Menschen, die dort an dem Orte lebten, ehe sich der Staat gebildet hatte und welche ihn bildeten. Ist nun hier nichts innerliches, das ich gleich von vorn herein

kann in Betracht ziehen oder hintenanſezen? Thue ich lezteres: ſo kann ich bloß eine einzelne Reihe bekommen, wo ſich zwar Cauſalzuſammenhang ergiebt, aber doch keine eigentliche Reihe iſt; betrachte ich das innerliche: ſo bekomme ich einen andern Zuſammenhang und Darſtellung, als die Behandlung bei der Frage, Wie iſt B aus A geworden. Das innerliche iſt Inſtinkt oder Naturnothwendigkeit. Vernachläſſige ich das innerliche: ſo müſſen wir ſagen, Es war Zufall, daß ſich die Menſchen ſo vereinten; lege ich aber das innerliche zum Grunde: ſo wird die Behandlung eine andere. Ich ſage nämlich, Hier hat ſich eine gewiſſe Richtung in den Menſchen entwikkelt, die vorher in ihnen ſchlummerte, und frage nun, Wie hat ſich dieſe Richtung weiter entwikkelt, und was für Relationen ſind zwiſchen ihr und anderen menſchlichen Richtungen entſtanden? Hier gewinne ich alſo ein innerliches A; ich hange mit meiner Betrachtung an einem innerlichen, nicht wie es für ſich iſt, ſondern wie es *ſich in der* Zeit entwikkelte. Nun iſt nicht das verſchiedene der Momente, ſondern ein und daſſelbe mein Gegenſtand, organiſche Betrachtung der Geſchichte. Aber fragen wir, Wie ſteht es bei ſolcher Behandlung mit dem Verhältniſſe zwiſchen dem darſtellenden und aufnehmenden: ſo kommt alles darauf an, ob ſie einen und denſelben Glauben haben; und die Geſchichtsdarſtellung des Einen kann nichts ſein als ein Impediment für die Geſchichtsdarſtellung deſſen, der einen andern Glauben hat. Glaubt der Eine, es giebt eine innere Richtung in der menſchlichen Natur auf Vereinigung aller Kräfte, die der Menſch anwenden muß, um die Natur zu beherrſchen, und davon ſeien alle Staaten ausgegangen; und glaubt der *Andere* es nicht, ſondern meint, jeder Menſch wolle ſo wohl in ſeiner Haut ſein als möglich, und da haben ſie es für das beſte gehalten, ſich mit anderen zu vereinigen: ſo wird für beide eine verſchiedene Darſtellung der Geſchichte nothwendig ſein. Es kommt alſo bei der organiſchen Betrachtung der Geſchichte be-

ſonders auf die Identität der Grundüberzeugungen an, und
beſonders bei der Kirchengeſchichte.

Es wird jeder einſehen, daß, wo es entgegengeſezte
teien giebt, jede geſchichtliche Darſtellung, wenn ſie den Ge
ſaz betrifft, eine andere iſt, als die Darſtellung von der e
gengeſezten Partei, wohin auch die moraliſchen Anſichten
verſchiedenen philoſophiſchen Schulen gehören. So wie wir
Jean Jacques Rouſſeau als Geſchichtſchreiber denken, der F
aller Cultur iſt, von ihr das Verderbniß der Menſchen able
ſo wird der Zuſammenhang höchſt äußerlich dargeſtellt ſein
ſchen den Fortſchritten der Cultur und den ſittlichen Verderbni
Wenn wir alſo den Zuſtand der chriſtlichen Lehre in dieſer
ziehung betrachten und von der größten Differenz anfangen
len: ſo hat es Menſchen genug gegeben, die das religiöſe
für etwas nichtiges erklärten. Wird von dieſem Standpu
aus die Geſchichte geſchrieben: ſo werden wir es natürlich
den, daß ſolche Menſchen die Streitigkeiten des Chriſtenth
mit den Hexenprozeſſen auf gleiche Stufe ſtellen, indem ſie
gen, wie die Menſchen dadurch ihre Thätigkeit von etwas
lichem auf das nichtige wenden. Gehen wir weiter: ſo fi
wir Andere, welche das religiöſe als etwas allgemeines g
laſſen, und als Reſultat von der Religion bloß die Beförde
der äußeren Sittlichkeit annehmen. Auch hier wird von An
an das eigenthümlich chriſtliche in einem nachtheiligen Licht
ſcheinen; eine ſolche Kirchengeſchichte wird nicht viel anders
fallen als jene, die Begebenheiten ſelbſt werden nicht ihren
rakter rein an ſich tragen, und das Urtheil hat ſchon etwas
teiiſches. Nun aber gehen wir noch weiter: ſo finden wir
ſelbſt in einem Zuſtand der Spaltung der chriſtlichen Kirche;
reden von dem Gegenſaz zwiſchen Occident und Orient, uni
nerhalb jenes zwiſchen römiſchen und evangeliſchen. Unmö
kann hier die Geſchichtsdarſtellung des einen oder andern T
dieſelbe ſein; daher iſt es natürlich, daß auch hier von An

an ſchon die Auffaſſung des geſchichtlichen ſich ſonderte, und jeder ſein eigenes Gebiet der Tradition hat. Wir ſtellen die Heftigkeit des Streites bei der Reformation nach dem Prinzip dar, welches zum Grunde lag; die Katholiken nennen es ein anarchiſches Prinzip, und wir können es nicht anders verlangen. Wenn man nun das zu einer Zeit auch hat ausdehnen wollen auf die verſchiedenen Zweige der evangeliſchen Kirche: ſo kann das nur in einem ſehr beſchränkten Gebiete ſtatt gefunden haben. Betrachten wir aber die entgegengeſezten Anſichten der evangeliſchen Kirche in unſrer Zeit: ſo müſſen auch dieſe Parteien nach ihrer ganzen Darſtellung verſchieden ſein; die Gegenſäze von Orthodoxie und Neologismus, von Supranaturalismus und Rationalismus müſſen auch in dieſe Darſtellung übergehen.

Nehmen wir nun die Frage nach dem Verhältniſſe zwiſchen dem darſtellenden und aufnehmenden auf: ſo ſehen wir, daß diejenigen, die ihre theologiſche Anſicht ſich erſt bilden ſollen, *ganz anders* zu Stande kommen als diejenigen, welche ſie ſchon haben. Wir ſehen hier zwei entgegengeſezte Verhältniſſe. Es kann ſich der Eine ſein Syſtem über die religiöſen Gegenſtände vollkommen fertig gemacht haben, und will nun erſt die Geſchichte kennen lernen, aus der dieſe Gegenſäze entſtanden, über die er ſchon entſchieden; der Andere meint, er könne nicht eher ſeine Anſicht vollkommen bilden, bis er die Gegenſäze aus der Geſchichte kennen gelernt. Beides iſt wol nicht richtig. Das erſtere kann ſehr voreilig ſcheinen, dagegen ſcheint das leztere nicht zum Ziele zu führen, ſondern die Entſcheidung bis ins unendliche hinauszuſchieben. Was ſollen wir alſo hier für das richtige anſehen, und in dieſer Beziehung für das erklären, was das geſchichtliche Studium leiſten kann? 1) Es wird niemand ohne daſſelbe zu einer feſten Entſcheidung kommen, und 2) es wäre nicht die rechte Art dazu zu kommen, wo man bloß durch das geſchichtliche Studium dahinkommen will; man hätte doch nur die entgegengeſezten Anſichten gezählt oder gewogen. Denn

es überwiegt für unſere Anſicht das, was überredend iſt, und darin kann viel falſches ſein; wir müſſen es alſo aufgeben, ſelbſt theologiſche Anſichten aus dem geſchichtlichen Studium allein zu bilden. Auf der anderen Seite iſt das entgegengeſezte voreilig.

Etwas anderes iſt die Entſcheidung des Gemüths über den Glauben; ſie muß von allem dieſen unabhängig ſein, denn ſie iſt dieſelbe für den Chriſten und Theologen, und liegt auf einem tiefern Gebiete als dem wiſſenſchaftlichen. Aber wenn auch das tiefere Gebiet des Glaubens unabhängig ſein muß: ſo gehört doch auf dem theologiſchen Gebiete die wiſſenſchaftliche Weiſe dazu, um den Gegenſaz einzuſehen, und es iſt leicht zu begreifen, wie auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete diejenigen die heftigſten Gegner waren, die in Beziehung auf den Glauben übereinſtimmten.

Man kann alſo keine Ueberzeugung gewinnen ohne geſchichtliche Kenntniß. Daraus ſcheint hervorzugehen, daß beides neben einander fortgehen muß, und erſt mit einander beſtehen kann, Bildung des Syſtems und geſchichtliches Studium. Die völlige Beſtimmung des Syſtems kann aber nur durch die Vollendung des geſchichtlichen Studiums entſtehen. Daraus folgt, daß wir nicht eher eine vollendete Geſchichte haben, bis es keine Streitigkeiten mehr geben wird auf dem Gebiete der Lehre nach allen Seiten hin, und das iſt nicht eher möglich, als bis der geſchichtliche Lauf vollendet iſt, und die Kirche in einer abgeſchloſſenen Region zur Ruhe gekommen. Daraus geht hervor, daß je mehr die entgegengeſezten Bewegungen auf dem Gebiete der Lehre lebhaft ſind, um ſo weniger ſolche Zeiten zu einer geſchichtlichen Production tauglich ſind und umgekehrt. Was heißt das anders, als es muß dies beides ſich ablöſen? Aber das ſchließt in ſich, daß dies zwei entgegengeſezte Richtungen ſeien, die Richtung zur Auffaſſung des geſchichtlichen, und die Richtung zur Abſchließung des Syſtems. Das heißt aber nicht, wo das Eine iſt, kann das Andere nicht ſein, ſondern wir müſſen uns gleich

darüber verſtändigen, daß Einer Alles ſein kann, aber mit einer eminenten Kraft und zu Einer Zeit doch nur das Eine.

Wie die Sache nun gegenwärtig iſt, wo die Bewegungen auf dem Gebiete der Lehre ſehr lebhaft ſind, wie ſteht es um die geſchichtliche Darſtellung? Sie wird weſentlich tingirt ſein; und wenn einer unparteiiſch ſein will, iſt Acht zu geben, ob er nicht gleichgültig iſt in Bezug auf die Gebiete, wo dieſe Gegenſäze ſind. Nun ſcheinen ſich die aufnehmenden am beſten zu helfen, wenn ſie ſolche Darſtellungen, die die jezige Zeit behandeln, der Zukunft überlaſſen und ſich am alten halten. Allein es wird keine ältere Darſtellung geben, die der gegenwärtigen Anſicht und wiſſenſchaftlichen Forſchung genügte; wir gehen nur bis auf die Mitte des vorigen Jahrhunderts zurükk, denn alle Fortſchritte in der Kritik ſind auch Fortſchritte in der geſchichtlichen Darſtellung. Das Material alſo iſt unvollſtändig darin enthalten; einzelne Punkte mögen aufs reine gebracht *ſein, viele* ſind es nicht. Anders iſt die Methode der Autodidakten, ſich an keine geſchichtliche Darſtellung zu kehren, ſondern ſich alles aus den Quellen ſelbſt zu machen; das wäre freilich die vollkommenſte. Aber offenbar kann man das nicht leiſten und ſoll es auch nicht; denn wenige nur würden ſo weit kommen als man früher ſchon ſtand, und für niemand ſollte doch die Darſtellung früherer Zeiten verloren gehen. Es iſt zwar nicht zu rathen, ſich ganz mit abgeleiteten geſchichtlichen Darſtellungen zu begnügen, ſondern ſich auch nach den Quellen umzuſehen, um ſich von jedem charakteriſtiſchen Geiſte eine eigene Anſchauung zu verſchaffen, nicht jedoch, um das ganze Werk von vorn anzufangen. Muß man ſich alſo an Darſtellungen halten, und *genügen* die früheren nicht: ſo iſt der die Darſtellung auffaſſende am beſten daran, je klarer der darſtellende hinſtellt, zu welcher Seite er gehört. Iſt das klar: ſo wird es leichter die nöthigen Reductionen zu machen, und ſich ſelbſt Rechenſchaft zu geben, wie daſſelbe von der entgegengeſezten Anſicht aus erſcheinen möchte.

Mein Standpunkt in dieſer Beziehung liegt in der Dogmatik ausgeſprochen, und ich will nur Eins erwähnen über dasjenige, was ſich auf die jezigen Gegenſäze bezieht, daß nämlich nach demſelben die Geſchichte der chriſtlichen Kirche weit mehr als ein für ſich abgeſchloſſenes ganze behandelt werden kann, als von andern Anſichten aus, inſofern ich weniger als andere Theologen das Chriſtenthum für Fortſezung des Judenthums halte. Das iſt nicht ſo gemeint, wie es iſt ausgelegt worden, als ob Chriſtus eben ſo gut bei den Griechen hätte geboren werden können. Er mußte da geboren werden, wo er ſeine Wirkſamkeit am leichteſten ausüben und die wenigſten Hinderniſſe finden konnte; dies konnte er nicht bei einem polytheiſtiſchen Volke. Auch die Heiden, die zum Chriſtenthum kamen, waren ja ſchon monotheiſtiſch afficirt.

Ueber den mündlichen Geſchichtsvortrag und ſeine Grenzen muß noch dies geſagt werden. Ueberall iſt eine gewiſſe Differenz zwiſchen der Wirkſamkeit durch die unmittelbare Rede und der Wirkſamkeit durch die Schrift; nicht ſo als ob ein unbedingter Vorzug auf der einen Seite läge, ſondern jede hat ihr gutes. Die Schrift begünſtigt mehr die eigene Ueberlegung, da man gleichzeitig das frühere und ſpätere vor ſich hat, und Herr über jeden Punkt iſt, um auf den vorigen zurükkzugehen. Fragen wir nun, Wie iſt es eigentlich mit dem Auffaſſen der Geſchichte, iſt ſie ein Studium, das beſſer aus Büchern gewonnen, oder beſſer durch mündlichen Unterricht mitgetheilt wird? Gewiß die erſte Art. Und grade beim geſchichtlichen Studium möchten wir die Methode der Engländer billigen, wo jeder für ſich Geſchichte aus den entgegengeſezten Darſtellungen ſtudirt, und nur Einer der Conulent iſt, der das eigene Studium leitet. Es iſt heilſam und unentbehrlich, eine Darſtellung der andern entgegenzuſezen, um Alles rein aufzufaſſen. Daher werde ich alſo den mündlichen Vortrag nicht anſehen als das, woraus die ausführliche Geſchichtskenntniß am beſten gewonnen wird, ſondern, ſofern es

auch hier einer Wirkung auf den Gedanken bedarf, daß allgemeine Gesichtspunkte festgestellt werden müssen, und in Büchern die geschichtliche Darstellung mehr der Chronik und dem Pragmatismus angehört, die organische Darstellung aber oft vernachlässigt wird. Nachdem also das Material vorgearbeitet ist, ist der mündliche Vortrag an seiner Stelle dies zu verarbeiten. Es ist nicht meine Absicht gewesen, dies für eine Censur der gewöhnlichen Vorträge auszugeben; es kann ja der mündliche Vortrag die Stelle des geschichtlichen Werkes vertreten, besonders wenn er nachher ein solches Werk wird. — Jedoch wird dies nicht geschehen, wenn nicht diese Methode gleichmäßig auf alle Disciplinen bei uns angewandt wird. Ebenso ist es mit der neutestamentlichen Exegese, welche, wenn sie bloß Commentar ist, besser aus den vorhandenen gedruckten geholt wird; so ist denn der mündliche Vortrag mehr eine Anleitung zum Studium der Bücher. Anders war es im Anfange des akademischen Unterrichts, wo man Mangel an schriftlichen Hülfsmitteln hatte.

Wenn wir nun den ganzen Umfang der Kirchengeschichte betrachten: so finden wir auch schon eine Verschiedenheit in der Behandlung, und diese hat ihren Grund nicht in dem Maaße, das dem mündlichen Vortrage vorgeschrieben ist. Es giebt eine Weise, die Gegenstände zusammenzufassen oder zu trennen. Ihre Zusammenhörigkeit wird sich jeder klar machen können, aber schwer ist es z. B., die Dogmengeschichte von der Kirchengeschichte zu trennen, so daß sie Geschichte bleibt, und auch die Kirchengeschichte nicht einen Theil ihres Inhalts verliert; jedoch ist dies auch der Fall bei schriftlichen Werken. Umfassen wir das ganze Gebiet, das uns als geschichtliches Resultat des neuen Lebens gegeben ist, welches durch das Christenthum in das menschliche Geschlecht kam: so läßt sich eigentlich keins vom andern sondern. Gewöhnlich sieht man die Sache so an, daß das die beiden Hauptzweige der Geschichte seien Geschichte der christlichen Lehre und Geschichte des

christlichen Lebens, und das läßt sich rechtfertigen, wenn das Verhältniß zwischen beiden klar aufgefaßt wird. Nun möchten wir sagen, So gut wie wir in der Lehre Moral und Dogmatik trennen, müssen wir in der geschichtlichen Behandlung auch beides trennen, und das dogmengeschichtliche abgesondert behandeln können, also Geschichte der christlichen Sittenlehre und Geschichte der christlichen Glaubenslehre. Ebenso möchte man auch die Geschichte des christlichen Lebens sondern, das auch wieder etwas zusammengesetztes ist. Da tritt uns nämlich entgegen das, was die Gemeinschaftlichkeit der christlichen Handlungsweise zusammenhält, d. h. der Gottesdienst, wie sich derselbe entwikkelt und eine Gestalt in verschiedenen Völkern und Zeiten angenommen hat. Das christliche Leben ist eine bestimmte Art zu handeln; der Cultus ist entweder ein Mittel, um die Handlungsweise in der rechten Uebereinstimmung zu halten, oder der gemeinschaftliche Ausdrukk dessen, was Grund der Uebereinstimmung ist. Nach dem ersten wird nicht dasselbe sein die Vollkommenheit dieser Gemeinschaft und die Vollkommenheit dieses Mittels; wir können uns denken, daß der Cultus vortrefflich ist, aber die Wirkung nicht daraus hervorgeht. Ebenso kann auf der andern Seite das christliche vollkommen sein, aber es fehlt an den rechten Subsidien. Wo nun ein verschiedenes Maaß ist, da ist auch ein verschiedener geschichtlicher Verlauf, und die Möglichkeit einer abgesonderten geschichtlichen Behandlung für die Gegenstände.

Nehmen wir das christliche Leben für sich: so ist Sitte das, was mehrere Menschen, die in Verbindung stehen, auf gleichmäßige Weise thun; sobald es einen festen Buchstaben darüber giebt, der Sanction hat: so ist es Gesez und Gesezmäßigkeit. In der christlichen Kirche soll es zwar nicht eine solche geben, weil in derselben Alles Sitte, d. h. vom innern Impuls aus gemeinschaftliches Thun, und keine äußerliche Macht da sein soll, die diese Sanction giebt. Das ist aber noch nicht

das ganze christliche Leben, dazu gehört auch die Form, wie die Menschen in der Kirche verbunden sind, d. h. die Sonderung zwischen Verfassung und Sitte und zwischen Verfassung und Cultus. Zwar wird der Gottesdienst durch die Verfassung bestimmt, aber es kann sich doch der Cultus erhalten und die Verfassung sich ändern, und es läßt sich bei derselben Verfassung ein sehr verschiedener Zustand des christlichen Lebens denken und umgekehrt. Alles Zweige, die sich abgesondert betrachten lassen.

Ferner hat sich sowol in Bezug auf den Gottesdienst als in Bezug auf die Tradition des Christenthums an die anderen ein besonderes Geschäft gebildet, und die daran Theil nehmen, bilden mehr oder weniger in der christlichen Kirche einen eigenen Stand; es haben dazu gewisse Fertigkeiten und Kenntnisse gehört, die die Theologie im engeren Sinne bilden. Dieser hat seinen Werth vorzüglich dadurch, wie die Lehrer selbst vom Geiste des christlichen Lebens durchdrungen sind; aber in sofern hat er *keine* Geschichte, als dies aus dem Geist des öffentlichen Lebens hervorgeht. Aber in Beziehung auf die Wissenschaft und die verschiedenen Disciplinen, welche sich in Bezug auf dies Geschäft gebildet haben, hat die Theologie ihre eigene Geschichte, welche jedoch von der Entwikklung der christlichen Lehre getrennt ist. Auch dieser Gegenstand ließe sich also einzeln behandeln als Geschichte der Theologie. Nun aber fehlt noch etwas, das rein äußerliche, was sich bloß auf den Raum bezieht, denn alle Vereinzelungen in den bisherigen Beziehungen, obgleich sie sich erst recht von einander sondern können, wenn ein gewisser Umfang gegeben ist, können doch gedacht werden, ohne daß die christliche Kirche größer wird. Die Geschichte der räumlichen Verhältnisse der christlichen Kirche bildet daher wieder etwas eigenes, und der Vortrag von diesen ließe sich also auch isoliren. Nun erst haben wir Alles beisammen.

Wie sollen wir nun urtheilen über diese Art, den geschichtlichen Complexus zu behandeln? Wir werden nach zwei Seiten

gezogen. 1) So wie man eingesehen, daß etwas ein besonderes Glied ist, so ist eine Neigung da, es für sich zu verfolgen. Wie nun bei solcher Betrachtung das Material bis ins unendliche wächst, ein eigenes Urtheil aber nur möglich ist, wo das ganze Material zusammen ist: so müssen wir sagen, in dieser Richtung fortgehend wird man sich verirren, wenn man nicht die einzelnen Zweige sondert. 2) So wie die Kraft, die durch das Christenthum in das menschliche Geschlecht kam: so ist auch ihre Wirkung nur eine. Wenn das also Alles Eines ist, so haben wir auch nur die rechte geschichtliche Betrachtung in diesem Einssein. Es wird daher überhaupt eine zweifache geschichtliche Behandlung geben, 1) eine einzelne Gebiete sondernde; 2) das Ineinanderschauen alles einzelnen. Wir können uns von keinem von beiden lossagen, denn das leztere ist die lebendige Anschauung, und durch das erstere entsteht die Klarheit und Lebendigkeit und rechte Würdigung des einzelnen.

Wenn wir dagegen zurükkgehen auf das Verhältniß des darstellenden und auffassenden: so werden wir sagen müssen, der erstere kann sich um des lezten willen in ein verschiedenes Verhältniß zur Sache stellen. Will er Alles thun: so muß er beides verbinden, oder jedes in seiner Zeit betrachten. Oder er kann auch sagen, Ich will das Eine thun, und das Andere anderen überlassen. Ebenso der auffassende; derjenige, der sich einen überwiegenden Sinn für Geschichte zutraut, kann sagen, Ich will die Materialien haben, die Zusammenschauung will ich mir schon machen. Wer sich das nicht in gleichem Maaße zutraut, der wird der geschichtlichen Anschauung anderer nachgehen, bis ihm die Gegenstände selbst gegeben sind. Es ist aber nicht zu läugnen, daß der geschichtliche Geist ein Product des Alters ist; man muß erst in das allgemeine Leben verflochten gewesen sein und eine Zeit durchlebt haben. Es gehört dazu auch eine gewisse Ruhe und Leidenschaftslosigkeit, die nicht Antheil der Jugend ist; so wie es Gegensäze giebt, verdirbt eine

der Leidenſchaftlichkeit ſich nähernde Stimmung das richtige Auffaſſen.

Wenn es nun der Zwekk iſt, die Selbſtändigkeit, d. h. die eigene Anſchauung der Geſchichte zu bekommen: ſo iſt das das nichtigſte; aber weil es das Ende iſt: ſo iſt es nicht der Anfang, und da das bloße Zuſammentragen des Materials etwas mechaniſches und häufig genug ſchon vorhandenes iſt: ſo müſſen wir anfangen mit dem Zuſammenſchauen des ganzen bei einem mäßigen Material. Ich werde daher die beſondere Beziehung aller Theile des chriſtlichen Lebens entwikkeln, und dazu wird eine mäßige Auswahl aus den hervorſtechendſten Regionen des Chriſtenthums hinlänglich ſein als Material. Große Werke, worin die Materialien nach allen Seiten hin geſammelt ſind, haben wir in großem Maaße, und der Zeitraum von der Reformation an iſt von einer Fruchtbarkeit geweſen, die kein anderer Zeitraum aufzuweiſen hat. Aber die Anſchauung des Ganzen im Einzelnen kann in einem ſo großen Werke weniger mitgetheilt werden. Wenn wir es alſo darauf anlegen, ſo müſſen wir der von außen gegebenen Skizze etwas congruentes gegenüberſtellen von innen.

Wir gehen davon aus, daß Chriſtus der Anfang iſt einer neuen Periode in der Weltgeſchichte; wir wollen es aber nicht mit der weltgeſchichtlichen Wirkung des Chriſtenthums zu thun haben, ſondern ſehen, wie dieſe Kraft in dem Organismus, den ſie aus ſich ſelbſt herausgebildet, in der chriſtlichen Kirche ſich geſchichtlich entwikkelt hat. Da müſſen wir freilich etwas allgemein anfangen, wie überhaupt irgend eine geiſtige Kraft etwas geſchichtliches wird, und das führt uns auf den Gegenſaz zwiſchen etwas äußerem und innerem. Alles was wir vorhin anführten, das chriſtliche Leben und die Lehre, iſt das äußere, der chriſtliche Geiſt das innere, und unſere Frage iſt, Wie hat ſich dieſer von Innen heraus zu der geſchichtlichen Aeußerung entwikkelt? — Das Verhältniß des inneren und äußeren kann ein

zwiefaches ſein, 1) das innere bildet ſich das äußere zugleich; dies iſt der Fall bei aller natürlichen Erzeugung, da iſt der Geiſt das urſprüngliche, das leibliche bildet er ſich ſelbſt. Aber ein ganz anderer Fall iſt 2) wo eine geiſtige Kraft das äußere ſchon findet und es durchdringen ſoll; das iſt im Gegenſaz gegen die natürliche die geſchichtliche Erzeugung. Auf dieſem Gebiete können wir es uns nicht anders denken, als daß der Geiſt auf urſprüngliche und ſchöpferiſche Weiſe in das menſchliche Geſchlecht kam und ſich mit ihm verbunden hat, aber ſo, daß es von Anfang an ein fremdes war. Da iſt alſo zweierlei, 1) die Stärke, mit welcher der chriſtliche Geiſt das in Beſiz genommene durchdringt, Intenſion; und 2) wie der Geiſt in dieſem Beſiz ſich immer mehr nach außen verbreitet, Extenſion. Daraus iſt die chriſtliche Geſchichte zuſammengeſezt, darauf müſſen wir alles zurükkführen, ohne es zu trennen; die Vollkommenheit wird nur ſein in der Gleichmäßigkeit von beiden. Nun iſt aber jedes geſchichtliche Leben aus dieſen beiden zuſammengeſezt.

Wenn man von dieſer Vorausſezung nicht ausgeht, daß durch die Erſcheinung Chriſti ein neues Prinzip in die Menſchheit gekommen iſt: ſo haben wir kein Recht, eine abgeſchloſſene Geſchichte des Chriſtenthums aufzuſtellen; es iſt dann nur ein Glied in der Entwikklung des menſchlichen Geiſtes. Wenn ferner die Stiftung der chriſtlichen Kirche etwas zufälliges wäre: ſo qualificirte es als ſolches ſich nicht zu einer beſondern geſchichtlichen Betrachtung. Denn z. B. wenn ein Staat auf einer wahren Volkseinheit beruht, iſt er ein abgeſchloſſenes ganze und ein ſelbſtändiger geſchichtlicher Gegenſtand; nehmen wir aber Staaten, wie die kleinen Fürſtenthümer des ehemaligen deutſchen Reiches: ſo iſt das ein zufälliges, und wenn in dieſem Raume auch noch ſo viele merkwürdige Begebenheiten vorgefallen wären: ſo wäre dies kein ſelbſtändiger geſchichtlicher Gegenſtand, kein wahrhaftes ganze für ſich, ſondern ein aus Fragmenten

zuſammengeſeztes. Iſt nun aber Chriſtus bloß primus inter pares, ſo iſt eine auf ihn gegründete Geſellſchaft bloß etwas Zufälliges.

Das zweite, was hier anzuknüpfen iſt, iſt das. Von unſerer Vorausſezung ausgehend, ſagten wir, muß die Kirchengeſchichte angeſehen werden als Verlauf der Entwikklung dieſes neuen Princips in Beziehung auf ſeine intenſive und extenſive Richtung, und in Bezug auf zwei Glieder, Fortſchritt und Rükkſchritt, und das Ganze zuſammengeſezt aus ſolchen, die dergleichen Fortſchritte wirklich ausſprechen, und ſolchen, die ſie partiell negiren. Chriſti perſönliche Entwikklung kann nicht unter dieſe Formel gebracht werden, ſondern es erſcheint zwar ſeine Perſon in einer fortſchreitenden Entwikklung, aber Rükkſchritt dürfen wir in ihm nicht annehmen, nur Differenzen von ſtärkeren und langſameren Fortſchritten. Irrthum und Sünde müſſen wir völlig in ihm ausſchließen. Wenn wir nun ſagen, der ganze Prozeß, der von *Chriſto* ausgeht, beſteht darin, daß ſich das Prinzip von ihm *über* das ganze menſchliche Geſchlecht verbreiten ſoll, ſo liegt darin ſchon, daß es außer ihm in keinem andern urſprünglich iſt. Nehmen wir nun noch dieſen Unterſchied hinzu, daß während des Lebens Chriſti nur eine ſehr kleine Anzahl Menſchen in fortwährender Einwirkung von ihm lebte, aber nach ſeiner Entfernung das von ihm ausgehende Princip auf große Maſſen ſich verbreitete: ſo finden wir, daß der Anfang der Kirche und Kirchengeſchichte erſt nach ſeiner Entfernung von der Erde zu ſuchen iſt.

Es zeigt ſich beim einzelnen freilich immer als eine leere Hypotheſe, wenn man das, was geſchehen iſt, betrachtet und *fragt*, wie würde es geworden ſein, wenn es von einem andern *Punkte* ausgegangen wäre. Aber ganz anders iſt die Sache, wenn man nicht von einer einzelnen Begebenheit redet, ſondern nach dem Geſezze der Entwikklung fragt, wie der Exponent der Reihe geworden wäre, wenn die erſten Anfänge andere wären,

als sie waren. Unsere ursprüngliche Voraussezung, daß durch Christum ein neues Princip in die menschliche Natur gekommen sei, beruht darauf, daß das nothwendig war, wenn das menschliche Geschlecht seine Bestimmung erreichen sollte. Nämlich das Bedürfniß der menschlichen Natur, durch die Stiftung eines neuen geistigen Gesammtlebens erlöst zu werden, konnte auf zweierlei Weise erfüllt werden, 1) wie es geschehen ist, von einem einzigen Punkte anfangend, oder 2) auf mehreren Punkten ursprünglich, entweder gleichzeitig oder auf einander folgend. Offenbar würde dadurch eine ganz andere Reihe der menschlichen Entwikklung hervorgegangen sein. Denn je mehr Christi gewesen wären, um so weniger wäre eine andere Verbreitungsweise nothwendig gewesen, als die, welche Christus selbst während seines Lebens beobachtete. Fragen wir nun, Was würde daraus für ein Unterschied entstanden sein; so würde jeder eine kleine Anzahl von Jüngern um sich her versammelt haben, und alle in demselben Verhältniß gewesen sein wie die Apostel; und nehmen wir in denen ein Maximum an von nicht gerade Schnellheit aber Reinheit der Einwirkung des neuen Princips, und glauben, daß sie nichts hätten als Lehre feststellen können, was mit diesem Princip streitet, so würde das der allgemeine Charakter der geschichtlichen Entwikklung sein, d. h. es würde von allen Rükkschritten und Corruptionen nichts sichtbar geworden sein. Es hätte also, wenn mit Christo gleichzeitig mehrere Erlöser erschienen, zwischen der apostolischen Zeit und anderen keinen solchen Unterschied gegeben, als der ist, worauf wir jezt die Autorität des N. T. gründen. Diese folgt aus dem langsamen Verfahren und der Continuität Christi; denn hieraus erst ist ein klareres Bewußtsein und innige Ueberzeugung zu erklären.

Nun eine entgegengesezte Voraussezung. Wenn es bei dem einen ursprünglichen blieb, zu Christi Zeit aber schon eine Masse Verbreitung gewesen wäre, so würde kein Unterschied gewesen sein zwischen der apostolischen Zeit und der nachherigen, alles

wäre gleich urſprünglich von dieſem Princip ergriffen worden, ſo daß es den höchſt möglichen Grad der Corruptibilität gehabt hätte. Bei einer langſamen aber und beſtändigen Einwirkung mußte von dem Weſen des neuen Princips ein deutliches Bewußtſein zu Stande kommen, und alles, was da hätte können bewußtlos dem neuen Princip entgegengeſezt aufgenommen werden, würde ſeine Berichtigung gefunden haben mit der fortwährenden Einwirkung des urſprünglichen Anfangs. Dadurch unterſcheiden wir, obgleich wir den chriſtlichen Geiſt beſtändig in dem Chriſtenthum waltend anſehen, die Apoſtel von den übrigen Chriſten. Wären aber gleich chriſtliche Maſſen zu der Zeit Chriſti geweſen, ſo wäre ein ſolches normales in der Thätigkeit nicht geweſen. Fragen wir nach der Beſchaffenheit ſolcher Maſſen, wie die 3000 am Pfingſtfeſte: ſo müſſen wir ſagen, Ja ergriffen waren ſie, ſonſt hätten ſie ſich nicht zugeſellt, aber wie vieles von dem alten, was im Widerſpruch mit dem neuen Princip ſtand, mag bewußtlos in ihnen zurükkgeblieben ſein, und dieſes bewußtloſe iſt die Quelle der Corruption in der Geſchichte.

Nun möchte man ſagen, es hätte doch wohl ziemlich daſſelbe entſtehen können, wenn die Apoſtel bei der Art geblieben wären, wie Chriſtus ſelbſt, wenn ſie nur einzelne um ſich verſammelt hätten, wo jeder hätte ſeinen Kreis überſehen können. Ja dann hätte alles können vermieden werden, was durch die Bewußtloſigkeit der Maſſen verderbliches im Chriſtenthum entſtehen konnte; aber wäre das Chriſtenthum dann wol äußerlich ſo weit vorgeſchritten, um ſich gegen alle geſchichtliche Revolutionen behaupten zu können? Wahrſcheinlich hätte das Chriſtenthum die Völkerwanderung nicht überſtanden; es mußte ſchon eine Maſſe in der Baſis ſein, die Differenz war alſo nothwendig. Indem aber in der Maſſe die Reduction auf das Princip aufbewahrt blieb: ſo war das Mittel da, wodurch ſich alle Ungleichheiten wieder ausgleichen und die Corruption gehindert werden konnte. Denken wir uns einen längeren Zuſtand, worin nur

etwas dem Chriſtenthum widerſprechendes als wirkſames Princip da iſt, ohne dafür erkannt zu werden: ſo müſſen Corruptionen des Chriſtenthums entſtehen; durch das Zurükkgehen auf das Urſprüngliche aber muß Einer gewekkt werden, bis die Corruptionen unterliegen.

Wir wollen dies noch allgemeiner entwikkeln in Bezug auf die beiden Richtungen, die intenſive und die extenſive. Die Duplicität beruht darauf. So wie dies neue Princip erſt in Einem ſein muß, ſo giebt es keine andere Art, wie es ſich über das ganze menſchliche Geſchlecht verbreiten kann, als unter der Form des einzelnen. Alſo denken wir uns das als einen Zeitpunkt beſtimmbar oder unbeſtimmbar in einem einzelnen, wo dieſes Princip in einem einzelnen ein Agens wird, was geſchieht von da aus? Offenbar giebt es nun eine Wirkung deſſelben auf den Menſchen ſelbſt, und dieſe Wirkung nach innen iſt die intenſive; es muß ſich das Princip allmählich das ganze Leben des Menſchen aneignen, und das geſchieht allmählich durch Streit gegen ſeine Handlungen, die von einem andern Princip abhangen. Aber nun iſt es von Anfang an ein ſich nach außen verbreitendes geweſen, und es giebt nichts in der Natur, das nicht nach außen wirkt; dies Beſtreben ſich mitzutheilen iſt die extenſive Richtung. Nun können wir uns dieſes denken in ſeinen verſchiedenen Verhältniſſen, und ebenſo darſtellen in Beziehung auf ganze Familien und Völker, welche nach dem größeren Maaßſtabe als einzelne erſcheinen. Es kann eine ſtarke Richtung nach außen geben, wo der Prozeß nach innen noch ſehr ſchwach iſt, und umgekehrt; beides wird, je größer die Differenz iſt, um ſo mehr Unvollkommenheit nach ſich ziehen. Z. B. fragen wir, Was iſt es, woraus in der chriſtlichen Kirche lange Zeit Anachoretismus und Separatismus hervorgingen? Ein Zurükkbleiben der extenſiven Richtung unter dem Vorwande, die intenſive deſto beſſer zu finden. Das kann nicht vom reinen Chriſtenthum ausgegangen ſein, und ſcheint daher der Bewußtloſigkeit

zuzuschreiben zu sein, nicht aber als Princip geherrscht zu haben; denn die Apostel zogen sich nicht zurükk, um sich auszubilden. Wollte man nicht eher an die Verbreitung denken, bis die Richtung nach innen vollkommen wäre: so wäre nie eine christliche Kirche entstanden. Denken wir uns aber das neue Princip des christlichen Lebens in seiner Ursprünglichkeit mit der Richtung auf das ganze menschliche Geschlecht: so kann jenes daraus nicht entstehen, es sezt das schon ein egoistisches Princip voraus. Eben so fragen wir, Was ist der Grund davon, daß in dem Christenthum, was nichts als Geist und Leben sein wollte, so häufig der todte Buchstabe eintritt? so müssen wir sagen, Das Wort ist freilich das ursprünglichste Fortpflanzungsmittel; wenn es aber nichts anderes ist als das, was im Menschen ist: so ist es nur ein todter Schall. Denken wir also die extensive Richtung ohne Ausbildung der intensiven: so ist das ein todter Buchstabe, eine geistige Bewußtlosigkeit. Schon an diesem Beispiele läßt es sich einsehen, wie alles, was den weiteren Prozeß betrifft und eine Corruption ausspricht, aus diesem ursprünglichen Gesezze zu erklären ist. Nehmen wir hinzu, daß der Prozeß nach außen vorgeht, ehe der nach innen vollendet ist, und der nach innen vor sich geht, ehe die Hülfsmittel da sind, die sich durch den vollendeten Prozeß nach außen ergeben würden: so sehen wir, wie hieraus alle anderen Corruptionen zu erklären sind.

Es schließt sich hieran noch eine andere allgemeine Betrachtung. Wenn das Christenthum hätte Wurzel fassen können in solchen Völkern, die noch auf den untersten Stufen der Bildung standen: so hätte es das Leben nach seinen Principien gestalten können. Daß dieser Weg nicht so gut gewesen wäre, als der Weg, den das Christenthum eingeschlagen, darüber ist nichts zu sagen; es ist bekannt, daß die neuesten Bestrebungen, das Christenthum unter solche Völker zu bringen, zwar Fortschritte haben, aber nur eine sehr langsame Geistesbildung hervorbringen. Indem nun aber das Christenthum damals einen andern Weg

einſchlagen mußte: ſo kam es zu Völkern, die ſchon mehr oder weniger Bildung hatten, und die ſich auch für das, was ſie in der Handlungsweiſe für recht oder unrecht hielten, für Sittlichkeit und Religion, ihre eigene Sprache gebildet hatten. Wie das Wort das erſte Organ zur Mittheilung des Chriſtenthums war: ſo wurde es auch in den erſten Zeiten mit dem Worte aufgefaßt durch das Bekenntniß des Glaubens, d. h. eine Darlegung durch das Wort. Nun war hier eine große Verſchiedenheit ſowohl zwiſchen Juden und Heiden, als auch zwiſchen ganzen Völkern. Indem aber das Chriſtenthum von Einem ausging, und ſich alles nach Chriſtum bilden ſollte: ſo war auch von Anfang an eine Richtung auf eine allgemeine Uebereinſtimmung; und ſo wie wirkliche Differenzen im Bewußtſein hervortraten, trat auch gleich das Beſtreben zur Ausgleichung ein. Daß eine genaue Ausgleichung bis ins einzelne nicht möglich und auch nicht nöthig iſt, ſieht jeder ein; daß aber die Natürlichkeit der Ausgleichungen nicht zu läugnen iſt, ſieht ebenſo jeder; durch die Ausartung des Beſtrebens nach dieſer Ausgleichung entſtanden die meiſten Streitigkeiten. Es giebt Differenzen, die im Chriſtenthum nicht zu vermeiden ſind, und es giebt andere, die mit dem Typus des Chriſtenthums ſtreiten. Als die eigentliche geſchichtliche Haupttendenz muß die angeſehen werden, daß das Bewußtſein der Differenzen und das Beſtreben ihrer Ausgleichung dahin führen müſſe, jeder ihre Rolle anzuweiſen: daß alſo die zur Ruhe kommen, welche neben einander beſtehen können, aber auch die aus dem Chriſtenthum entfernt werden, welche mit dem Typus des Chriſtenthums ſtreiten.

Was iſt in dieſer Hinſicht zu erwarten, wenn wir davon ausgehen, daß die Entwikklung des Chriſtenthums dem allgemeinen Geſeze der menſchlichen Entwikklung folgt? Nichts anderes, als daß dieſem Ziele nur in unendlicher Annähernng entgegengegangen werde, weil ſie dem allgemeinen Schwanken, dem Wechſel zwiſchen Vorſchritt und Rükkſchritt unterworfen iſt. Se-

hen wir nun die eine Hälfte der Differenzen als mit einander verträgliche Meinungsverschiedenheiten, die andere Hälfte als Häresien an: so geht daraus hervor, daß sich ihre Grenzen oft verwirren. Bei einer geschichtlichen Behandlung des Christenthums müssen wir natürlich anders zu Werke gehen, als bei einer systematischen; die Geschichte ist eine andere, also auch die Verfahrungsweise eine andere. Wenn wir uns die Dogmatik denken, so müssen wir sie streng von jeder Häresie gesondert nachzuweisen suchen, daß solche mit dem Princip des Christenthums streitet und aus dem Zusammenhange der Darstellung so zu entfernen sei, daß sie keinen Eingang darin finden könne. Geschichtlich betrachtet müssen wir aber sagen, Bei einem allgemeinen Entwikklungsgange ist es natürlich, daß Einer von einem anderen könne für einen Häretiker gehalten werden, der nur in einer mit dem Christenthume noch verträglichen Meinungsverschiedenheit war. Das geschah aus Mißverständniß, und dieses zu entfernen ist das Geschäft der Dogmatik. Wenn sich der Historiker nun hier einer Einseitigkeit hingiebt: so verschiebt er sich das richtige historische Bild. Es giebt aber zweierlei Einseitigkeiten, die eine ist eine Vorliebe für die Kezer und die andere für die Kezermacher. Je strenger und allgemeiner bei Einem das dogmatische Bestreben ist, je vorherrschender ist die Einseitigkeit für den Kezermacher, weil sie ihm hilft, aus seiner Geschichte zu verweisen, was seiner Meinung nach nicht hineingehört, daher auch bei den Häresien dieser Zeit in der geschichtlichen Behandlnng diese Einseitigkeit vorherrschend war. Hernach fing die andere Einseitigkeit damit an, daß es unmöglich sei, alles im Christenthum mit denselben Buchstaben auszudrükken; da aber die Differenzen schwankten: so konnte es nicht anders sein, als daß im Gegensaze gegen die vorherrschende Richtung sich die entgegengesezte entwikkelte und auch sie einseitig wurde, daß man nämlich eine skeptische Revision aller bisherigen Kezereien anstellte, und alles mit dem Wesen des Christenthums verträglich

darzuſtellen ſuchte. Dieſe Gegenſäze müſſen immer wiederkehren, aber es ſoll auch ſo ſein, daß ſie immer ſchwächer werden und endlich das wahre Gleichgewicht eintritt. Hier haben wir alſo einen allgemeinen Canon für unſer Verfahren, daß wir ſuchen wollen uns von beiden Einſeitigkeiten frei zu halten; wir legen daneben das Bekenntniß ab, daß wir auf einem Punkte ſtehen, wo es nicht möglich iſt zu behaupten, daß unſer Bewußtſein durchaus wahr ſei.

Dabei hängt das meiſte in Bezug auf die dogmatiſche Behandlung des Chriſtenthums von der Region ab, worin ſich jeder befindet. Wer da zur laxen Obſervanz gehört, der wird einen andern Maaßſtab haben, als der zur ſtrengen Obſervanz gehörige. Der auffaſſende muß alſo von Anfang an ſchon hierauf ſein Augenmerk richten, um den richtigen Punkt, der in der Mitte liegt, zu finden. Es ſoll das nicht ſo klingen, als ob es im allgemeinen Zweifel an der geſchichtlichen Wahrheit liege, ſonſt müßten wir damit angefangen haben, ob das Chriſtenthum eine geſchichtliche Wahrheit ſei.

Das zweite nun iſt das. Das Chriſtenthum kann nur von Einem ausgehen, und der ſteht eben deshalb, weil es nicht bloß Lehre iſt, nicht bloß da als Lehrer, an den ſich die folgenden anſchließen; auch nicht, weil das Chriſtenthum nicht bloß Geſezgebung iſt, ſteht er bloß als Geſezgeber da, ſondern weil wir es erkennen als ein neues Leben: ſo ſteht er auch da als Quelle dieſes neuen Lebens, und wenn es angeſehen wird als aus dieſer Quelle herausgefloſſen: ſo iſt es natürlich, daß es als eine Einheit aufgefaßt wird. Das gehört auch weſentlich zur geſchichtlichen Auffaſſung und Darſtellung, in aller Verſchiedenheit die Einheit dieſes Lebens anzuerkennen. Wenn nun das Chriſtenthum für das ganze menſchliche Geſchlecht beſtimmt iſt: ſo iſt ſein Zielpunkt die abſolute Allgemeinheit, und ſo ſteht alſo die Totalität des Menſchengeſchlechts dem einzelnen Chriſtus gegenüber; und faſſen wir das Ziel des Chriſtenthums: ſo muß es

das ſein, daß jeder einzelne ſelbſt von Gott gelehrt ſei, d. h. es iſt das Ziel die religiöſe Selbſtändigkeit des einzelnen mit der Ableitung des ganzen neuen Lebens von Einem.

Stellen wir nun dieſe Formel hin, wie von dieſem Anfange aus das Ende ſoll erreicht werden: ſo müſſen wir ſagen, Das göttliche Leben war zu Chriſti Zeit in einer ſolchen Zulänglichkeit, daß es von ihm aus über das ganze menſchliche Geſchlecht konnte verbreitet werden. Es war aber in allen nichts; in Chriſto war alſo die abſolute Gewalt über alle. Betrachten wir nun den Endpunkt: ſo müſſen wir ſagen, es giebt da keine Gewalt eines einzelnen über einen andern, ſondern ſie ſind alle gleich, und es giebt keine andere mehr als die der Eltern über die Kinder, weil dieſe nicht mit der religiöſen Selbſtändigkeit geboren werden können. Die Fortpflanzung des Chriſtenthums muß alſo nur durch einzelne geſchehen, welche der Idee, die ſich in allen entwikkeln ſoll, am nächſten gekommen ſind. Je näher dem Endpunkte der Geſchichte, je weniger Differenz zwiſchen dieſen einzelnen und den übrigen; das Verhältniß zu Chriſto bleibt natürlich durch dieſe ganze Entwikklung daſſelbe. Was ſoll alſo die Geſchichte in dieſer Hinſicht darſtellen? Je näher dem Anfange, je mehr eine Differenz zwiſchen ſolchen einzelnen nnd den übrigen; je näher dem Ende, je mehr ſoll das Verhältniß aufhören. Natürlich wird auch das Abnehmen kein ſtetiges ſein, ſondern es wird gewiſſe Evolutionspunkte geben, wo einzelne mehr über die andern hervortreten, als es vorher war.

Nun bildet das Chriſtenthum keine einzelne Maſſe, ſondern es iſt in gewiſſe Stämme und Völker getheilt, die partielle Maſſen ſind; dieſer Zuſtand muß eigene Hemmung und eigene Förderung für das Chriſtenthum hervorbringen. Wenn es in ein Volk eintritt, ſo werden deſſen ſchnellere oder ſchwächere Fortſchritte davon abhangen, ob es ſchneller oder ſpäter an ſolche kommt, die einen großen Einfluß ausüben können auf viele; hat

das neue Leben aber das ganze Volk durchdrungen: so iſt der Einfluß ſolcher gehemmt, denn ihr Einfluß auf ein anderes Volk iſt nicht gleich dem Einfluß auf ihr Volk; da muß erſt eine Aſſimilation vor ſich gehen.

Von Anfang an hat es gegeben auf der einen Seite eine geſchloſſene Maſſe von Völkern, unter denen das Chriſtenthum ſich in einer gleichförmigen Circulation bewegte, und auf der anderen zerſtreute Punkte. Das muß ſich immer wiederholen, ſo lange es Völker giebt wie die europäiſchen, und wiederum iſolirte. Da iſt alſo auf der einen Seite das Beſtreben, die Einheit des Körpers herzuſtellen, und doch iſt dieſes auf der andern Seite nicht zu erreichen zwiſchen ſolchen, die geeinigt ſind, und ſolchen, die getrennt von einander ſind.

So giebt es alſo ein zweifaches Reſultat. Zuerſt, da der Anfang des Chriſtenthums von Chriſto ausgegangen, iſt natürlich, daß, indem ſich alles dieſem einen Mittelpunkte anſchließt, alles ein ganzes ſein will: alſo die Erhaltung der Gemeinſchaft in der chriſtlichen Kirche. Oder es ſind die Sprache und die äußern Bedingungen des Menſchen, durch die allein der Geiſt des Chriſtenthums wirken kann, verſchieden, und der Richtung auf die Einheit der Kirche ſteht die Richtung auf die Abſonderung entgegen. Lezteres hat mehr Grund in der Natur, erſteres mehr im Princip der göttlichen Gnade. Aber da dies in ſeiner Wirkſamkeit an die Natur gewieſen iſt: ſo iſt vorauszuſezen, daß nie die Abſonderung durchaus aufhören werde, doch ſoll auch nie das Streben nach Einheit aufhören, es wäre ein ſich ſelbſt Verkennen des Princips in ſeinen verſchiedenen Organen, es muß alſo ſich das eine durch das andere temperiren. Ferner das von Chriſto ausgehende iſt das Chriſtenthum, und fortgeſezt durch die Wirkung einzelner auf die Maſſen; das iſt die in der Geſchichte ſich überall findende Form für die Verbreitung. Auf der andern Seite aber iſt das von Chriſto vorgeſtekte Ziel eine Gleichheit aller, wo keine Wirkungen auf die

Maſſen mehr vorhanden ſind. Da iſt alſo auf der einen Seite ein von Zeit zu Zeit ſich wiederholender Einfluß einzelner, auf der andern Seite iſt das als ein abnehmendes zu denken. So lange das Chriſtenthum aber noch nicht über das ganze menſchliche Geſchlecht verbreitet iſt, muß die Verbreitung immer wieder von einzelnen ausgehen, bei denen eine große perſönliche Auszeichnung vorausgeſezt werden muß, ſoll jene nicht eine zufällige ſein; dann ginge es aber nicht vom Geſchichte bildenden Princip aus. Aber dieſer Einfluß der einzelnen muß abnehmen nach dem Stande des ganzen; je ſpäter, deſto weniger von perſönlicher großer Auszeichnung einzelner ausgehend. Alſo da iſt bei der geſchichtlichen Behandlung zweierlei zu betrachten, Der bedeutende Einfluß einzelner, dann aber auch der Zuſtand der Maſſe ſelbſt in verſchiedenen Zeiten und Gegenden, und wie ſich beides gegen einander verhält.

Wenn wir das bisherige zuſammenfaſſen: ſo haben wir daran einen Leitfaden für den Gang der geſchichtlichen Darſtellung. Der lezte Punkt ſchließt die Nothwendigkeit in ſich, von zwei entgegengeſezt ſich hemmenden Beſchäftigungen zu reden; denn der Einfluß einzelner zeigt ſich im Verlauf der Zeiten in großen Veränderungen. Je mehr dieſer Einfluß vom Geiſte des Chriſtenthums ſelbſt in dieſen Zeiten ausgeht, um ſo mehr iſt er fördernd; je mehr die Natur überwiegt, die Geiſteskraft zurükkgedrängt iſt, um ſo mehr wird der Einfluß hemmend ſein. Hieraus ſcheint auch der Zuſtand der Maſſe ſich beurtheilen zu laſſen; je mehr ſie ſich demjenigen Einfluß eines ausgezeichneten hingiebt, der von der Natur ausgeht, deſto weniger iſt ſie empfänglich für den chriſtlichen Geiſt, und um ſo mehr für Leidenſchaften und andere Intereſſen. Alſo giebt man auch nur Acht auf die hervorragenden einzelnen der verſchiedenen Zeiten: ſo wäre doch indirekt in dieſen Zeiten der Geſammtzuſtand der Maſſe zu beurtheilen, aber nur von negativer Seite. Darum iſt es nöthig, bisweilen ausdrükklich die Maſſe zu betrachten, das Ge-

ſammtleben im ganzen und in verſchiedenen Beziehungen. Beides iſt nicht daſſelbe, ſondern um das lezte zu thun, muß man vom Verlauf der Zeit abſehen und den ſich ändernden Geſammtzuſtand als ein feſtes vor Augen ſtellen. Darum iſt für nothwendig erkannt, in der Darſtellung des geſchichtlichen Verlaufs mitunter Pauſen zu machen, um auf den Geſammtzuſtand zu achten. Das iſt alſo das Princip für die Eintheilung der geſchichtlichen Darſtellung in von einander geſonderte Zeiträume.

Hier finden wieder zwei entgegengeſezte Verfahrungsarten ſtatt, die fortlaufende Betrachtung des geſchehenden und die hemmende Betrachtung des gewordenen. Es kann die fortlaufende Erzählung völlig mangeln und die geſchichtliche Darſtellung ſich wandeln in eine Reihe von Bildern einzelner Momente; je näher ſich dieſe liegen, deſto leichter werden die Wirkungen derſelben auf einander eingeſtreut und ergänzt. Dieſe Ergänzung geſchieht dann leicht durch die hiſtoriſche Beziehung beider Momente auf einander. Dies iſt die pittoreske geſchichtliche Darſtellung, eine Reihe von Bildern, davon jedes einen Moment darſtellt. Aber jeder bedeutende Moment iſt doch immer ein kleiner Zeitraum, die Differenz der Zeit iſt jedoch durch dieſe Behandlungsweiſe aufgehoben. Das andere Extrem iſt, daß die geſchichtliche Erzählung allein vorherrſcht und das Zuſammenſchauen einzelner Momente unterlaſſen wird. Wenn aber die Geſchichte in der Erzählung Pauſen macht, und dieſe nicht weit von einander liegen, ſo kann der Leſer bei ſolchen Pauſen ſtehen bleiben und ſich ſelbſt an dieſen Pauſen als Reſultat der Erzählung das Bild der Zeit aus dem gegebenen conſtruiren. So kann man die eine Art erwählen und die andere zur Ergänzung überlaſſen, oder auch beide verbinden.

Wenn wir auf den Gang unſerer Kirchengeſchichtſchreibung ſehen: ſo finden wir, daß alle dieſe Methoden da geweſen ſind. Die am meiſten mechaniſche iſt diejenige, welche die in Bezug auf den Gegenſtand willkürlichen Abſchnitte in Jahrhunderte

macht. Die Darstellung von historischen Bildern ist freilich am angemessensten, wo das zwischen zwei solchen Punkten liegende ein geschichtlich partielles ganze ist, und die Punkte Uebergänge aus dem einen in das andere darstellen. Hebt man diese Punkte glücklich heraus, so ist gleichgültig, was die Darstellung giebt, oder was sie ergänzen läßt, aber gewöhnlich giebt sie den geschichtlichen Verlauf und überläßt die Ueberschauung des Gesammtzustandes dem betrachtenden. Da kann aber eintreten, daß troz der vorangehenden Erzählung das Urtheil in verschiedenen verschieden ausfällt. Darum ist es nöthig, daß an dem Punkte, wo beim Zusammenschauen das Urtheil zweifelhaft bleiben kann, der Geschichtschreiber sein Urtheil kund thut; mithin ist es nöthig, an einzelnen Momenten einen Ueberblikk über den Gesammtzustand zu geben. Hier ist also über zweierlei zu entscheiden, über die Auswahl der Begebenheiten aus der an sich unendlichen Masse, und über die Art der Theilung des Zeitlaufes zum Behuf der zu einer guten Darstellung nothwendigen Abschnitte.

Bei dem ersten, der Auswahl, was ist da nun die Regel, wonach einiges gewählt anderes ausgeschlossen wird? Das Verhältniß des bedeutenden und unbedeutenden ist relativ verschieden nach der engeren oder weiteren Anlage der Darstellung. Dann giebt es noch ein anderes Motiv. Wenn nicht alles darzustellen ist, aber doch, was hier nicht aufgenommen wird, der weitern Auffassung als bekannt zum Grunde liegen soll, und größtentheils aus andern Darstellungen zu entnehmen ist: so kommt viel darauf an, in welchem Verhältnisse die zum Grunde liegende Darstellung zu den übrigen sich befindet. Nämlich es kann Statt finden, daß das in eine Darstellung nicht aufgenommene von verschiedenen darstellenden verschieden behandelt sei. Wo es leicht zu entscheiden ist, daß das ausgelassene mit anderen Darstellungen zusammenstimmend oder abweichend von ihnen gedacht wird, hat es kein Bedenken, daß es auszulassen sei; ist es aber nicht so klar: so ist es nothwendig, daß man das in die

Darſtellung aufnehme, wovon wahrſcheinlich iſt, daß es von entgegengeſezten Geſichtspunkten leicht anders zu verſtehen iſt; das iſt ein polemiſches Element, aber nothwendig in der geſchichtlichen Darſtellung. Wo ein großer geſchichtlicher Trieb iſt und wenig abweichende Richtung, tritt dieſer lezte Geſichtspunkt zurükk; aber das findet nie durchaus ſtatt, und ſo iſt er immer zu berükkſichtigen. In Betreff des erſteren, der Auswahl, ſieht man ſich auf einen engeren Raum beſchränkt; da iſt von beſtimmter Bedeutung die Veränderung, durch die ſich ein Theil des geſchichtlichen Verlaufs vom andern abſcheidet, und die Eigenthümlichkeit einer Zeit. Aber dabei iſt darauf zu rechnen, daß man ſolche Punkte heraushebe, die charakteriſtiſch ſind für die in der geſchichtlichen Darſtellung zum Grunde liegende Anſicht. Alles was nicht dieſen Charakter trägt, wäre zu viel für unſere Darſtellung und dem weitläufigeren Studium zu überlaſſen.

Das zweite iſt, welche Abſchnitte in der Erzählung zu machen ſind, um an Punkte zu kommen, wo man ſtehen bleibe und ſich das Leben in dieſen Momenten anſchaulich mache, ohne auf den Zeitverlauf zu ſehen. Jede geſchichtliche Darſtellung von Umfang muß ſolche Abſchnitte machen, weil ſonſt lauter Verwirrung entſteht. Man kann nicht ſo verfahren, daß man Alles unmittelbar hinter einander ſtellt, was gleichzeitig geſchehen iſt; das wäre eine bloß atomiſtiſche Darſtellung. Ebenſo auch wollte man von den verſchiedenen Beziehungen der Kirchengeſchichte jede einzelne bis zu Ende durchführen: ſo wäre auch keine Einheit da; denn da alles im relativen Einfluß auf einander ſteht: ſo wäre da vieles zu anticipiren, was noch nicht verſtändlich iſt, da es einer anderen noch nicht behandelten Beziehung angehört. Darum ſind Theilungen nöthig, um die verſchiedenen Beziehungen bis auf einen Punkt zu führen. Nun kommt es darauf an, wie dieſe Abſchnitte gewählt werden; ſie müſſen nicht willkürlich ſein, ſondern in der Natur der Sache liegen. Ein beſtimmtes Zeitmaaß anzunehmen iſt rein mechaniſch, und verräth chro-

nikartiges, geiſtloſes Weſen. Geht man da aus von der allgemeinen Betrachtung, daß es in jedem geſchichtlichen Verlauf auch der einzelnen Menſchen beſondere Punkte giebt, die als Entwikklungspunkte eintreten, wo im vorhandenen etwas neues hervortritt, zwiſchen welchen aber ein allmählicher ruhiger Prozeß fortgeht: ſo kann man hieraus leicht eine Regel ziehen. Die Pflanze hat zuerſt Keime, und befindet ſich in einem allmählichen Entfaltungsprozeß bis zum neuen Punkt der Blüthe u. ſ. w.; aber je zuſammengeſezter der Gegenſtand iſt, um ſo ſchwieriger iſt es, ſolche Punkte zu finden, die einen ſo entſchiedenen Charakter tragen.

Schon oben wurde zweierlei unterſchieden: 1) das, wodurch die Kirchengeſchichte ein geſchichtliches ganze iſt, und 2) wodurch ſie ein Theil der allgemeinen Weltgeſchichte iſt. Das widerſpricht ſich zwar nicht einander, aber es iſt doch zu fragen, Ob man in der Kirchengeſchichte die Hauptabſchnitte aus dieſen beiden verſchiedenen Geſichtspunkten auffaſſen kann? Wir gehen aus von der Betrachtung der Geſchichte theils als Entwikklung eines lebendigen Princips, theils als Aufeinanderfolge einzelner Momente, und ſo angeſehen iſt es ſchwer, zwiſchen beiden Geſichtspunkten zu entſcheiden. Sieht man das Chriſtenthum in ſeiner Beſtimmung für das ganze menſchliche Geſchlecht an: ſo ſind die bedeutendſten Entwikklungen die, wo Veränderungen des ganzen menſchlichen Geſchlechts vorfallen, die Hauptpunkte der Geſchichte. Hier wird freilich nur das äußere der Kirchengeſchichte berükkſichtigt werden können. Wollen wir im Gegentheil nur das innere derſelben im Auge halten: ſo wird ein gewiſſes Schwanken unvermeidlich ſein. Auf der andern Seite geht der allgemeine Gang aus von dem natürlichen Streben, dem charakteriſtiſchen Geiſt, dem Agens im Chriſtenthum: ſo können wir Beides verbinden, die Hauptpunkte, ausgehend von der Weltgeſchichte, und die Betrachtung des geſchichtlichen Verlaufs, ausgehend von der Betrachtung des chriſtlichen Geiſtes.

Es ist gesagt worden, Wir müßten dabei zu Werke gehen, wie der gegenwärtige Zustand aus dem ursprünglichen geworden. Indem wir hier die Kirchengeschichte als Theil der allgemeinen Weltgeschichte betrachten, müssen wir im voraus sagen, daß, was Hauptpunkt für die allgemeine Geschichte sei, auch es sei in der Kirchengeschichte. Dadurch scheint es aber, daß wir mehr würden an das gewiesen sein, was für die Kirchengeschichte das äußerliche ist. Wollten wir daher lieber das entgegengesezte thun: so würden wir auf die verschiedenen Beziehungen Rükksicht zu nehmen haben, die wir schon dargestellt haben. Da finden wir nun ein Schwanken und ein Wiederkehren derselben Verhältnisse bei verschiedener Form, so daß keine bestimmte Eintheilung daraus hervorzugehen scheint. Z. B. wenn wir die dogmatischen Streitigkeiten betrachten, so wird es nicht darauf ankommen, ob an einer Art von Lehre etwas vernachlässigt ist, sondern wir werden auf die allgemeinen Verhältnisse zu sehen haben. Nun müssen wir sagen, die Hauptdifferenzen der jezigen Zeit finden sich auch in der früheren Kirche zu allen Zeiten wieder, obgleich in verschiedener Form, und diese könnte keine wesentlich verschiedene Unterschiede hervorbringen. Ebenso wenn wir auf die Beschaffenheit des christlichen Lebens sehen, finden wir die Gegensäze übertriebener Strenge und Laxität, wie jezt so in allen früheren Zeiten. Auf diesem Wege wird daher dem Bedürfniß nicht genügt werden, und es wäre ebenso etwas willkürliches, wenn wir sagten, Wir wollen uns an die Hauptpunkte der allgemeinen Geschichte halten; denn die äußeren Momente der Weltgeschichte verhalten sich verschieden zur Kirchengeschichte.

Daher scheint das beste, wir gehen vom gegenwärtigen Zustande aus, und sehen, worin die jezt bedeutenden Differenzen ihren ersten Grund haben, und welche Zeit frei davon sei. Wir sezen bei dieser Frage die christliche Kirche als ein ganzes, und daher sehen wir zuerst darauf, was dieser Einheit entgegensteht, sie partiell aufhebt. Dies giebt uns zuerst den relativen Gegen-

ſaz zwiſchen der occidentaliſchen und orientaliſchen Kirche. Wir wollen im allgemeinen unter der occidentaliſchen Kirche verſtehen den ganzen Complex chriſtlicher Länder, die auch in allen übrigen menſchlichen Verhältniſſen in einem geſchichtlichen Zuſammenhange ſtehen. Da iſt uns das chriſtliche geſchichtliche Europa als ein ganzes gegeben; das Chriſtenthum auf der andern Hemiſphäre iſt nur ein Annexum dieſer occidentaliſchen Kirche. Worin nun der Gegenſaz beſonders beſteht, iſt, daß unerachtet aller Spaltungen die occidentaliſche Kirche in einem gewiſſen Sinne eins iſt, d. h. alles, was in ihr getrennt iſt, ſteht in einem Verkehr und wirkt lebendig auf einander ein; es iſt eine lebendige Gemeinſchaft der Kirche, wenngleich ſie in anderer Hinſicht nicht eine iſt.

Wie ſehr dies von politiſchen Verhältniſſen abhängt, iſt klar; vom Verhältniß der Sprache und dem gegenſeitigen Verkehr der Staaten. Mag es aber auch zum Theil hierdurch bedingt ſein, ſo iſt doch das Factum da. Die orientaliſche Kirche erſcheint uns faſt als eine unbekannte Größe, wovon nur hier und da eine beſtimmtere Kunde zu uns kommt. Feſtere Anknüpfungsverſuche jeziger Zeit, da ſie noch erfolglos geblieben, haben hierauf keinen Einfluß. Das Abgeſtoßenſein und Ausgeſchloſſenſein von einander iſt aber etwas gegenſeitiges; die orientaliſche Kirche weiß nichts von dem, was uns im kirchlichen Leben am meiſten bewegt, und was uns etwas großes iſt, möchte dort etwas unbedeutendes ſein. Der Ausdrukk des geſchichtlichen Europa ſcheint unbeſtimmt, denn es fragt ſich, Wozu gehört die griechiſche Kirche? Die unter türkiſcher Herrſchaft ſtehende natürlich zum Orient, und die unter ruſſiſcher möchten wir zum Occident ziehen, weil Rußland zum geſchichtlichen Europa gehörig iſt. Aber das trifft auch keinen religiöſen Unterſchied, weil die große kirchliche Gemeinſchaft noch nicht die ruſſiſche Kirche umfaßt.

Sehen wir nun von dieſem Zuſtand aus: ſo fragen wir, Iſt es immer ſo geweſen? Nein. Sehen wir von dieſer Zeit,

wo es nicht so war, rükkwärts: so müssen wir sagen, Wenn wir auf die erste Verbreitung des Christenthums sehen: so machte der erste Anfang desselben auf sehr verschiedenen Punkten freilich eine größere Gemeinschaft aller schwierig. Nachher kommen wir auf einen Punkt, wo die christliche Kirche in der vollkommensten äußerlichen Einheit erscheint; denn Spaltungen können nicht berükksichtigt werden, die gab es beständig; aber es war eine Form da, die Kirche zusammenzuschauen in der Regierung des Constantin. Das konnte natürlich nicht eher Statt finden, als bis das Christenthum im römischen Reiche allgemein anerkannt war, denn darin lagen die Subsidien zu dieser Vereinigung. Fragen wir nach dem Scheidepunkte: so müssen wir es für willkürlich halten, ob wir das nicänische Concil, oder Constantins Uebertritt zum Christenthum, oder seine Taufe annehmen. Punkte zu bestimmen ist immer etwas mißliches. Vorher bis zu diesem Punkte war die christliche Gemeinschaft unter sich etwas, dem sich angenähert wurde, aber es war auch etwas, das sich ihr entgegensezte. Vom Punkte der Anerkennung im römischen Reiche an war diese Gemeinschaft etwas organisirtes.

Wo hat nun aber die Trennung angefangen? Da würden wir also sehen müssen, wie die Sache weiter gegangen ist. So lange die Form von allgemeinen Kirchenversammlungen bestand, so lange war eine Gemeinschaft, da alle Differenzen durch diese Form lebendig auf einander wirken konnten; diese Form hing gewissermaßen an der Einheit des römischen Reichs. Das fing aber schon damals an getheilt zu werden, und der Zeitraum von da an bis dahin, wo es nicht wieder vereint wurde, ist sehr klein. Allein wenn auch die Theilung vollzogen war, blieb doch auf dem christlichen Gebiete die Gemeinschaft. Nun finden wir eine Zeit, wo die christliche Kirche beunruhigt wurde durch barbarische unchristliche Völker. Im occidentalischen Reiche war das zugleich ein Christianisirtwerden dieser Völker; der Verfall des occidentalischen Reichs und das Consolidiren neu entstan-

dener Völker war eins. Mit diesem hängt also die Trennung beider Kirchen zusammen; hier wird aber noch weniger jemand einen Punkt angeben können. Was wird uns also am nächsten liegen? Die Consolidation der neu entstandenen occidentalischen Staaten durch die Regierung Karls des großen. Von dort an gab es wieder eine festere Gestalt in der occidentalischen Kirche, und die Trennung von der orientalischen ist seit dieser Zeit constant. Diese Punkte an eine Zahl und an einen bestimmten Moment zu knüpfen ist willkürlich, aber sie an eine Aenderung der Dinge zu knüpfen, darauf kommt es uns an. Ein Haften an einem Punkte zum Nachtheil des ganzen würde die Betrachtung der Chronik näher bringen als der Geschichte. Die jezige Lage der Kirche ist also, daß wir eine Gemeinschaft, wenn auch keine Einheit, finden in der occidentalischen Kirche.

Was ist nun in der occidentalischen Kirche die größte Differenz? Da wird uns von selbst die Spaltung zwischen Katholicismus und Protestantismus einfallen; allein wir dürfen das nicht so annehmen, daß dies das bedeutendste sei; es kann dies bloße Wirkung eines Parteigeistes sein, nicht eine historische Ansicht. Daher müssen wir das zur Rechtfertigung anfügen. Fragen wir, Worauf beruhte diese Gemeinschaft in der Kirche unter den Völkern, die den Occident bilden? hing sie zusammen mit der Allgemeinheit der menschlichen Verfassungen, wie sie jezt der Fall ist? so werden wir das verneinen. Die Gemeinschaft beruhte darauf, daß diejenigen, welche die Kirche repräsentiren, eine Gemeinschaft unter sich bildeten, den Klerus, mit Wegstoßung alles ethnischen Unterschiedes. Die Tendenz, die Einheit der kirchlichen Sprache und die Einheit der Kirchengemeinschaft zu erhalten, war eins. Aber das beruhte auf der überwiegenden Autorität der römischen Kirche, von welcher die übrigen nur als Tochterkirchen betrachtet wurden. Wir kommen hier also auf die Oberherrschaft der lateinischen

Sprache und des römiſchen Stuhles als das, woran in jener Periode die Gemeinſchaft hing. Jezt iſt die Einheit der Sprache aufgehoben, und dieſe Gemeinſchaft hängt nicht mehr ab vom kirchlichen Commercium, ſondern von allgemeinen Weltverhältniſſen und von allgemeiner Völkergemeinſchaft.

Wie trat nun das eine an die Stelle des andern? Da kommen wir von ſelbſt auf den Punkt der Reformation, und ſie erſcheint uns hier auch nicht als einzelner Punkt, ſondern als ein wahrhaft geſchichtlicher Karton, wo mehrere geſchichtliche Punkte zuſammenfallen, Trennung von der Oberherrſchaft des römiſchen Stuhls, Rükkehr zum Gebrauch der Mutterſprache, Aenderung der Verhältniſſe zwiſchen Laien und Klerus. Das hätte nicht geſchehen können, wenn nicht das Bewußtſein von gänzlich veränderten Weltverhältniſſen miterwacht wäre. Ja wenn damals das Bewußtſein geweſen wäre, daß dadurch bloß eine kleine Sekte gebildet worden wäre: ſo hätte die Reformation nicht ſo kräftig dürfen verfolgt werden. Dieſe Punkte ſind die bedeutendſten Differenzen der Kirche, wie ſie keine ähnliche darbietet.

Ehe wir weiter gehen, müſſen wir auch eine Betrachtung des Maaßes anſtellen. Der Zeitraum von dem Anfange der Kirche bis zur Bildung der äußerlichen Einheit umfaßt gegen drei Jahrhunderte. Der Zeitraum zwiſchen dieſer Bildung äußerlicher Einheit und der Conſolidation der occidentaliſchen Völker iſt größer, er umfaßt beinah fünf, und noch größer der dritte, er umfaßt ſieben Jahrhunderte. Nun ſind wir von der Reformation auch nicht weiter entfernt, wie Conſtantin von dem Anfange der Kirche, aber wir dürfen der Hoffnung leben, daß proviſoriſch dieſer vierte Zeitraum noch größer ausfallen dürfe; das müſſen wir der Natur der Sache angemeſſen finden. Je größer aber die Zeit wird und der Raum ſich mehrt, um ſo weniger darf man ſich verleiten laſſen, wichtigere Dinge als unwichtig in den größeren Abſchnitten zu übergehen, und man muß ſich auch

hüten, zu viel hineinzubringen. Es wird daher gut sein, in diesen größeren Zeiträumen Unterabtheilungen zu machen, um uns das Zusammenfassen der Gegenstände zu erleichtern.

Ehe wir zur Darstellung selbst übergehen, müssen wir noch etwas bemerken über Anfang und Ende. Der Anfang ist Christus; das Christenthum, wie es durch Christum gegründet ist, wird rein als eigner geschichtlicher Zusammenhang betrachtet, und da haben wir vom vorhergehenden weder auf jüdisches noch heidnisches Rükksicht zu nehmen. Das, was einen Einfluß im großen darauf ausgeübt hat, muß als bekannt vorausgesezt werden, nur einzelne einflußreiche Verhältnisse dürfen gelegentlich herausgehoben werden. Was das zweite betrifft: so ist es sehr schwierig, das ganze bis auf die gegenwärtige Zeit hinabzuführen; die Betrachtung der Geschichte erfordert durchaus eine gewisse Entfernung. Eine solche Darstellung wird mehr kritisch und polemisch, je nachdem die zu behandelnden Gegenstände verwandt sind mit den eigenen Ansichten und Wirkungskreisen. Eine bloß statistische Darstellung, die das bloß äußerliche giebt, ohne auf die innere Entwikklung Rükksicht zu nehmen, läßt sich wohl unbefangen geben, aber mit einer genetischen Entwikklung kann man nicht bis auf die Gegenwart herabkommen ohne den historischen Ton zu verlieren. Wo sollen wir nun aufhören? Wir sagten schon, daß sich die einzelnen Punkte der Reformation nicht bestimmen lassen; sie ist selbst ein Zeitraum und nicht ein einzelner Moment. Sehen wir aber auf den Zusammenhang der Kirchengeschichte mit der allgemeinen: so werden wir auf einen andern Punkt getrieben, die Consolidation der Reformation. Da kann man also stehen bleiben beim augsburger Religionsfrieden oder herabgehend bis auf den westphälischen Frieden. Ob uns nun das eine oder das andere möglich sein werde bei der Beschränkung der Zeit, können wir nicht im voraus bestimmen.

Nun noch Eins. Wir haben uns drei Punkte festgestellt,

um uns Abſchnitte zu machen. Ich habe mich ſchon erklärt, einmal ſolche Punkte zu nehmen, obgleich ſie nicht die innere Entwikklung des Chriſtenthums zu treffen ſcheinen, ſondern ſich mehr auf die Geſellſchaft als ſolche beziehen; auch kann nicht alles einzelne in dieſen Abſchnitten vorgebracht werden, und wir werden oft darüber hinausgehen. Aber was iſt nun das weſentliche im Verlauf dieſer Perioden? Wenn wir zuerſt den Anfang des Chriſtenthums und was es zur Zeit Conſtantins geworden, vergleichen: ſo iſt der Hauptpunkt dieſer, Das Chriſtenthum entſtand im Judenthum und vermittelſt deſſen pflanzte es ſich in dieſer Zeit unter den Heiden fort. Der Gegenſaz gegen das Heidenthum war ganz ſchlagend gegeben im monotheiſtiſchen Charakter des Chriſtenthums, der Gegenſaz gegen das Judenthum war nicht ein ſolcher in die Augen fallender Punkt geworden. Hieraus iſt zu ſchließen, daß es ein Schwanken könne gegeben haben über die Identität beider und ein ſich widerſprechendes Verfahren. Im Heidenthume war aber eine monotheiſtiſche Ahnung bei den beſſeren geweſen, an welche ſich das Chriſtenthum anſchließen konnte. Allein wenn wir von dieſer ausgehen: ſo ſezt ſie ein Verhältniß des Menſchen zu Gott, das anders gefaßt war, und in Beziehung auf dieſe Idee eines innerlichen Verhältniſſes zu Gott, welches wir im Heidenthum nicht ganz läugnen können, war ein Schwanken über die Identität mit dem Chriſtenthum möglich. Hier ſehen wir alſo, wie es nothwendig war, daß das Chriſtenthum zum Bewußtſein ſeines Gegenſazes gegen Heidenthum und Judenthum kommen mußte, aber es läßt ſich ſchon aus dem allgemeinen Geſeze der Entwikklung erwarten, daß das Bewußtſein nur durch Schwankungen ſich völlig fixiren konnte. Das iſt der allgemeine Charakter dieſer Periode; nachher kamen ſolche Schwankungen eigentlich nicht mehr vor, außer als Approximation und Verkennung des Unterſchiedes, was aber eigentlich unter der unverkennbaren Geſtalt der Corruption hervortritt. Sehen wir auf das äußere:

ſo fing das Chriſtenthum an einen äußerlichen Widerſtand zu erregen, und es konnte ſich nur unter Verfolgungen feſtſezen. Aber indem es ſich als unmittelbare Offenbarung Gottes gegen die alten Religionen als etwas beſſeres und höheres erhob: ſo erhob ſich außer dem äußerlichen Widerſtand auch ein intellectueller, und es entſtand ein Beſtreben, die alten Religionen als das gute und wahre zu vertheidigen und das Chriſtenthum zu verwerfen, daher dieſe Periode die der Märtyrer und Apologeten iſt. Beides kam auf dieſelbe Weiſe nachher nicht mehr vor; ſpätere Verfolgungen und Märtyrer waren nur in einzelnen Regionen, und ebenſo war nachher keine Veranlaſſung mehr zu dergleichen Vergleichungen und Vertheidigungen des Chriſtenthums. Hierdurch charakteriſirt ſich alſo die Periode ganz beſtimmt. Was außer dieſem vorkommt, gehört zwar der Zeit nach hinein, ſeine Bedeutung aber hat es in dem, was ſich im großen erſt ſpäter entwikkeln konnte. Der Gegenſaz gegen das Judenthum und Heidenthum brachte allerdings ſchon eine dogmatiſche Bildung hervor, denn dieſer Gegenſaz konnte in Lehrſäzen ausgedrükkt werden, aber es war mehr eine Richtung nach außen, und dieſe mußte ſich verlieren, dafür tritt in der zweiten Periode die Richtung nach innen als der eigenthümliche Charakter hervor. Jedoch das allgemeine Geſez der Entwikklung durch Schwankungen und relative Gegenſäze hat ſich auch in dieſer Richtung nach innen bewährt. Aber ſieht man, wie dieſe Gegenſäze nicht mehr ſo ſchlagend ſein konnten und von ſolchem Einfluß, weil ſie eben im innern ſtehen blieben: ſo ſollte man erwarten, weil eben die Differenz ſchwächer ſein mußte, daß die Behandlung dieſer Differenz den Charakter von geringer Entfernung und Annäherung hätte. Das finden wir jedoch nicht; aber es war auch beſonders die Analogie mit der Apologetik, in welche dieſe innere Differenz geſtellt werden konnte gegen die äußere, wodurch ſich dieſer Charakter fortpflanzte.

Dieſe ganze Operation, das Chriſtenthum zu ſeinem Selbſt-

bewußtſein zu bringen, hat zwei Angelpunkte, 1) das Verhältniß des Erlöſers zu dem Menſchen, und 2) den Zuſtand des Menſchen, der durch das Verhältniß der Perſon des Erlöſers zu ihm entſteht, und dieſen Zuſtand abgeſehen von dieſem Verhältniſſe. Daher kommt es auf der einen Seite darauf an, wie die Gleichheit Chriſti mit allen und ſein Charakter als Erlöſer zu vereinigen ſeien; und zweitens, wie der Gegenſaz zwiſchen dem Zuſtande des Menſchen im Chriſtenthum oder der Gnade und dem natürlichen Zuſtande des Menſchen feſtzuhalten ſei, ohne die Einheit der menſchlichen Natur aufzuheben, d. h. wie die Lehre von Chriſto und der göttlichen Gnade die beiden Punkte ſind, um die ſich die ganze Dogmenentwikklung bewegt. Wie ſteht es nun in der dritten und vierten Periode um dieſe Sache? Eigentlich iſt dieſe Lehre damals ſchon entwikkelt worden; alles folgende iſt entweder nicht neu, oder entfernt ſich vom Gebiete des Chriſtenthums, und gehört mehr der Philoſophie an. In der Reformation bezog man ſich auch auf das in dieſer Zeit feſtgeſtellte, als auf das zur Ruhe gekommene Bewußtſein der Chriſten über das weſentliche des Chriſtenthums.

In der Art und Weiſe nun, wie das vorher bezeichnete Geſchäft der dogmatiſchen Bildung ſich in der Erſcheinung vollendete, und in der während dieſer Zeit fortbeſtehenden Einheit der Kirche liegt der Grund, daß das Geſez der Fortentwikklung in allgemeinen Verſammlungen der Kirche ſanktionirt wurde. Das dieſer Periode geſezte Ende geht freilich darüber hinaus, indem mit dem Ende des weſtrömiſchen Reiches dieſe Einheit zu Grunde ging, ohne daß unſer Zeitraum ſich ſchlöſſe, und in dieſer Beziehung iſt der Punkt mehr beſtimmt als Anfangspunkt der folgenden Periode. Wir haben noch auf eine andere allgemeine Beziehung zu ſehen, das Verhältniß des Einzelnen zu den Maſſen. In der erſten Periode waren die hervorſtehenden einzelnen diejenigen, die die Maſſen bildeten,

die Apoſtel, die Verbreiter des Chriſtenthums und Stifter der chriſtlichen Gemeinden; an ſie ſchloſſen ſich einzelne an, die ſich auszeichneten, theils als Märtyrer, theils als Apologeten. Die lezten mußten ſich auf eine vielſeitige Art ausgebildet haben, Eifer für das Chriſtenthum, Menſchen- und Weltkenntniß haben. Das Märtyrerthum war mehr eine Paſſivität, und da war es gleichgültig, ob ſie beſonders wirkende ausgezeichnete Menſchen waren. In der lezten Hälfte der Periode waren daher die ausgezeichneten einzelnen in demſelben Verhältniſſe wie in der erſten; es war daſſelbe Verhältniß, die chriſtliche Geſellſchaft erhalten und ſie ſtiften.

In der zweiten Periode, wo die Verbreitung hinter der inneren Entwikklung zurükktrat, waren die, welche ſich im Chriſtenthum auszeichneten, diejenigen, in welchen der Typus dieſer Entwikklung lag. Weniger von äußeren und zufälligen Beſtimmungen abhängig, mehr von einem inneren Einfluſſe, konnten folglich ſolche ſich auch da mehr ruhig und zuſammenhangend in Bezug auf dieſen Einfluß entwikkeln. Die zweite Periode iſt alſo, ſo wie die erſte die Zeit der Ausbreiter und Apoſtel war, die Zeit der Kirchenväter und Kirchenlehrer, und was ſchon in der erſten Periode entſtanden war, wurde erſt in der zweiten allgemeiner, eine Tradition der Lehre und Zuſammenhang der Schule, wie z. B. in Alexandria; es wurde das eine beſtimmte Geſtaltung, daß ſich ſo der Einfluß der einzelnen auf das ganze conſolidirte. Schon in der erſten Periode finden wir allerdings, ſo wie das Chriſtenthum anfing eifrig ſich zu verbreiten, einen Einfluß deſſen, was jüdiſche und heidniſche Gelehrſamkeit geweſen, auf das Chriſtenthum, und da war zugleich auch natürlich eine Eiferſucht gegen ſolche in das Chriſtenthum von außen hineinkommende ſchon fixirte Lehren und Meinungen. So wie aber das Chriſtenthum zur Ruhe gekommen, mußte das aufhören, und da finden wir einen Zuſammenhang des Chriſtenthums mit römiſcher und helleniſcher Gelehrſamkeit,

ſo weit dieſe zuträglich war und blieb. Dabei hatte das Chriſtenthum nun auch ſchon ſeine Geſchichte, und die chriſtliche Entwikklung ſelbſt mußte ein Gegenſtand der Gelehrſamkeit, alſo der kritiſchen und wiſſenſchaftlichen Forſchung werden. Sehen wir nun auf den Zuſtand der Geſellſchaft: ſo gehen wir davon aus, daß die Einheit der Kirche am Ende der vorigen Periode feſtgeſtellt war. Was hatte ſie da für eine Geſtalt? Ihre Einheit war bedingt durch politiſchen Einfluß, konnte alſo ſtärker und ſchwächer ſein nach den perſönlichen Beſchaffenheiten der einflußreicheren. Die innere Geſtalt der Geſellſchaft war aber fixirt durch das Verhältniß des Klerus zu den Laien, und wir können das nicht anders ausdrükken, als daß der Klerus eine Ariſtokratie bildete, nur nicht eine ſo verderbliche römiſche, die ſich ſelbſt ergänzte, ſondern die noch von der Maſſe aus ergänzt wurde. Zu Ende dieſer Periode ſehen wir eine andere Form ſich feſtſtellen. Die zweite Periode erſcheint alſo als ruhige Entwikklung dieſer klerikaliſchen Ariſtokratie. Die ſeit Conſtantin herrſchend gewordene Repräſentation der Einheit der Kirche durch Concilbeſchlüſſe beruht auf der Verbindung der Staats- und Kirchengewalt. Dieſe Periode zeigt alſo die klerikaliſche Ariſtokratie und die innere Bildung der Dogmen. Die politiſche Verbindung war höchſt nachtheilig, da nach einem oder dem andern Regenten ſich die eine oder die andere Partei erhob. Wenn man aber ſo weit gegangen iſt, die Sache darzuſtellen, als ſei die Dogmenbildung nur zu Stande gekommen durch dieſe Verhältniſſe, und nur ihretwegen geweſen: ſo iſt das eine eben ſo einſeitige Richtung als dieſen Umſtand ganz zu überſehen.

Nun aber fällt in dieſe Periode auch der Verfall des römiſchen Reiches. In dem weſtlichen entſtanden neue Staaten von Völkern, die ſich mehr oder weniger ſchnell zum Chriſtenthum wendeten, im Oſten nahm das muhamedaniſche Eroberungsprinzip überhand, und das griechiſche Reich wurde immer kleiner und

unbedeutender, was eine ſolche Differenz in den Verhältniſſen gab, daß das Centrum des Chriſtenthums im Occident mußte geſucht werden, die Trennung des Orients und Occidents und ein Uebergewicht des römiſchen Metropoliten dadurch bewirkt wurde; denn Alexandria und Antiochia waren in Regionen, wohin die Muhamedaner bald kamen, und Byzanz war der Siz eines wankenden Reichs. So alſo bereiten ſich die Grenzpunkte dieſer Periode vor.

Die dritte war die unter einer Menge von Kriegen erfolgende Conſolidation des weſtlichen Europas. Die neuen chriſtlichen Völker müſſen wir theilen in romaniſche und germaniſche. Unter den romaniſchen verſtehen wir die, wo bei der neuen Sprachenbildung die lateiniſche dominirt, und welche den Süden einnehmen; unter den germaniſchen die, wo die Mutterſprache die Hauptſprache blieb, und die den Norden einnehmen. In dieſen äußerlichen Verhältniſſen lag ein Grund zur Trennung. Aber die Idee der äußerlichen Einheit der Kirche war in der erſten Periode herrſchend geworden. Wegen Mangel an äußerlicher Einheit konnten keine allgemeine Kirchenverſammlungen mehr ſein; man ſuchte etwas anderes, um die Einheit der Kirche zu begründen, und da war aus der vorigen Periode die Autorität der römiſchen Biſchöfe geblieben; dieſes Recht conſtituirte das Papſtthum. Es war natürlich, daß dabei auf eine allgemeine Einheit der Communication Rükkſicht genommen werden mußte, und da finden wir die Tendenz, durch das Papſtthum die Einheit des weſtlichen Europas zuſammenzuhalten, und die lateiniſche Sprache zur allgemeinen zu machen. Dagegen konnten die romaniſchen Völker wenig Oppoſition bilden, von den germaniſchen Völkern dagegen war die Oppoſition zu erwarten, und es iſt die Allgemeinheit der römiſchen Sprache nur ſehr langſam und mit vielem Widerſtande, der ſich geſchichtlich nur nicht immer bemerklich macht, durchgeſezt. Zweitens die Scholaſtik, d. h. eine beſtimmte Form in der Tradition der Lehre,

die wesentlich an die Klosterschulen gebunden war. Diese wurde begünstigt durch die Nothwendigkeit in den christianisirten Völkern einen Clerus zu schaffen, da die früher aus Italien ausgehende Versorgung mit Geistlichen nicht lange bestehen konnte; und so entstanden die Scholastiker. Diese müssen in Zusammenhang gebracht werden mit der geschichtlichen Entwikklung der christlichen Lehre, die früher nur in griechischer und lateinischer Sprache stattgefunden hatte. Daher entstand eine bloße Repetition der Dogmenbildung in der ersten Periode; dieses nun entspricht also dem Element der Dogmenbildung in der früheren Zeit, und es zeigt sich diese dritte Periode in Vergleich mit der vorigen weniger fruchtbar in der inneren Entwikklung, was seinen Grund darin hat, daß große Massen hinzukamen. Es war also ein Uebergewicht der extensiven Richtung das natürliche. Was nun die Form der Gesellschaft betrifft: so entstand von dem einen Punkte aus, der die Einheit festhalten wollte, der Kampf gegen die nationale Tendenz. Dieser mußte auf der andern Seite ein politischer werden; ein freies unabhängiges Consolidiren eines Staates schien den Verfall der äußerlichen Einheit der Kirche nach sich zu ziehen. Nun war freilich das mehr etwas durch eine Reihe von Jahrhunderten zur Gewohnheit gewordenes, als daß man sich hätte von der Nothwendigkeit dieser äußerlichen Einheit Rechenschaft geben können, und wir können sagen, daß das Nachdenken über die Nothwendigkeit dieser äußerlichen Einheit das war, was die Reformation vorbereitete. Es war dieser Idee ein großes Opfer gebracht worden; die Wirksamkeit des Cultus selbst war ihr geopfert. Wäre der Cultus in der Muttersprache gehalten worden: so wäre das Verhältniß zwischen Klerus und Laien nicht geworden. Da das Verständniß durch das Wort nicht möglich war: so hielten diese sich an das, was sie besser zu verstehen glaubten, und es trat ein Verständniß durch die symbolischen Gebräuche an die Stelle, das aber dem ursprünglichen Christenthume selbst entge-

genſtand. Wie alſo die Tendenz hervortrat, das Chriſtenthum in ſeiner urſprünglichen Geſtalt wiederherzuſtellen, in dem Verſtändniß durch das Wort: ſo trat auch die Tendenz der Anfechtung der Nothwendigkeit dieſer äußerlichen Einheit der Kirche hervor. Zwei Kämpfe alſo, zwiſchen dem Papſtthum und der weltlichen Macht, und zwiſchen der Einheit der Kirche und dem Beſtreben, durch die Theilung der Kirche unter der Form von freier Gemeinſchaft eine größere Innigkeit des Chriſtenthums zu bewirken, bereiteten die Reformation vor. Dieſes Uebergewicht der ſymboliſchen Handlungen über das Verſtändniß durch das lebendige Wort und das Herrſchen des Papſtes über die politiſchen Verhältniſſe war es, was man unter der Verbeſſerung der Kirche an Haupt und Gliedern verſtand. Aber dieſe vielbeſprochene Verbeſſerung hing von andern Entwikklungen ab, und konnte nicht eher hervortreten als zur Zeit der Reformation. Dieſe iſt daher auch ein allgemeiner Wendepunkt der Weltgeſchichte.

Ein Hauptverhältniß in der Kirche war das zwiſchen Klerus und Laien; die lezteren waren von dem geſchichtlichen Bewußtſein des Chriſtenthums ganz ausgeſchloſſen, und bei den erſteren war es auch nur auf die Schule, die ſcholaſtiſche Tradition, und wenige, die ſich darin auszeichneten, beſchränkt. Es mußten alſo günſtigere Umſtände eintreten in Bezug auf die Maſſen, um dieſe ſchnell hinaufzuheben und ihr am chriſtlichen Bewußtſein Theil zu geben: ſo daß ſie nicht mehr mechaniſch vom Klerus in Bewegung geſezt wurden. Daher hing hier der dauernde und bleibende Erfolg von Umſtänden ab, die eine größere Entwikklung in den Maſſen bildeten; die Empfänglichkeit für das Wort mußte in Anſpruch genommen werden, und da dürfen wir nicht überſehen, in welch genauem Zuſammenhange die Buchdrukkerei, die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften und die Trennung des Unterrichtsweſens von den Klöſtern durch das Aufblühen der Städte, die durch

Errichtung eigener Schulen die Klöſter in dieſer Hinſicht unnüz machten, damit ſtand, und wie das alles zuſammenkommen mußte, um die Reformation an Haupt und Gliedern möglich zu machen. Auf der andern Seite aber war es die Trennung der germaniſchen und romaniſchen Sprachen, die der Reformation ihre Grenzen bezeichnete. Die germaniſchen Stämme mußten die Reformation hervorbringen; wo Miſchung war zwiſchen germaniſchen und romaniſchen, war ein Kampf der Parteien; und wo das romaniſche das ausſchließende war, war das Widerſtreben gegen die Reformation. Daß Deutſchland, das Centrum der Reformation, damals einen Herrſcher hatte, der Herr eines romaniſchen Staats war, ſcheint das zufällige zu ſein in der Begrenzung der Reformation. Hätte aber Deutſchland einen ſolchen Kaiſer nicht gehabt: ſo hätte auch in ſeinen Grenzen der Unterſchied nicht ſtattfinden können. Da aber die Reformation Vernichtung alles in der erſten Periode mühſam aufgebauten war: ſo mußte ſie an das Urchriſtenthum anknüpfen. Das Anknüpfen war in verſchiedener Beziehung auch ein verſchiedenes. In der Lehre wollte man bloß die Tradition verbannen, und da brauchte man nur an das Ende der zweiten Periode anzuknüpfen. Was aber die Form betraf: ſo ſchloß ſich die Reformation an die Verſuche, die eine Polemik gegen die Nothwendigkeit der äußerlichen Einheit der Kirche gebildet hatte. Man ſchloß ſich an die katholiſche Einheit der Kirche an, nur gegen die monarchiſche Form proteſtirte man, woher man auch anfangs geneigt war, auf die allgemeinen Kirchenverſammlungen zurükkzugehen, wie ſie unabhängig von der päpſtlichen Macht zu Stande kommen konnten. Da das aber unmöglich war: ſo ſchloß man ſich an das, was vor dieſen allgemeinen Kirchenverſammlungen geweſen war. Daß aber die Reformation unter ſich keine ſolche Einheit ſtiften konnte, wie der unter der Autorität des Papſtes bleibende Theil der Kirche, iſt ſehr begreiflich, weil ſie ſchon nicht von einem Punkte ausgegangen war, und alſo keinen

reinen Anfang hatte, ſondern nach verſchiedenen früheren Verſuchen ſich allmählich entwikkelte; daher entſtand an der Stelle der äußerlichen Einheit nur die Tendenz der möglichſt allgemein verbreiteten Gemeinſchaft. Da durch die Reformation auch ein Kampf zwiſchen der politiſchen Macht und dem Papſtthum entſtanden war, entſtanden auch Alliancen zwiſchen der politiſchen Macht und der Kirche und eine Unterordnung des innerlichen der Kirche unter die äußerliche Macht, um alles politiſche aus der Kirche zu verbannen.

Die vierte Periode ſchließt alſo in ſich die Geſchichte der Conſolidation der Reformation, des Papſtthums und des Verhältniſſes zwiſchen beiden. Wir ſind uns bewußt, einen heilenden Einfluß auf das Papſtthum ausgeübt zu haben; wir ſind uns bewußt einer Einwirkung von ihm auf uns, die aber eine Vereinigung unſerer Kirche nur als Unterordnung will. Das lezte iſt alſo das unter der Form des Kampfes erſcheinende, das erſte das der ruhigen Fortſchreitung und Entwikklung. Daher gewinnt es bisweilen das Anſehen, als ob dieſer Gegenſaz im Erſchlaffen ſei, bisweilen als ob der Gegenſaz ſich mehre. Auch glauben einige, der Punkt, den die Reformation erſtrebte, ſei erreicht; daher zwei verſchiedene Tendenzen, rükkwärts zu gehen oder mit Bewußtſein über dieſes Ziel hinauszugehen, weil man es damals nicht habe rein erfaſſen können; andere halten dieſen Punkt für noch nicht erreicht, und daher die Tendenz, den Gegenſaz auf Punkte anzuwenden, in denen man bisher in Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche lebte.

So ſind wir alſo auf den Punkt gekommen, der die neue Zeit konſtituirt, wo es alſo nicht möglich iſt, einer rein geſchichtlichen Darſtellung ſich zu befleißigen; wir bleiben alſo ſtehen beim Punkte der äußerlichen Conſolidation der Reformation.

Erſte Periode.

Von der Gründung der chriſtlichen Kirche bis zur Vollendung ihrer äußerlichen Einheit (325).

Ueberſicht.

Wir haben es hier mit einem ſehr großen Inhalt zu thun der ſchwierig iſt auszumitteln und im Zuſammenhange darzuſtellen. Wir können die Geſchichte der chriſtlichen Kirche nicht eher beginnen, als mit dem Anfange einer chriſtlichen Gemeinde, und um einen feſten Punkt anzunehmen, können wir keinen andern als den Pfingſttag annehmen. Da finden wir eine kleine Anzahl getaufter auf den Namen Chriſti, beſtehend aus Galiläern und Juden, die gleich einen Zuwachs von Juden und Judengenoſſen bekommen, welche dort blieben oder anderwärts hinzogen und dorthin Keime des Chriſtenthums brachten, wie wir dieſe ſchon in allen Theilen des jüdiſchen Landes, wohin Chriſtus gekommen war, vorausſezen müſſen. Von dieſen zerſtreuten Keimen wiſſen wir nichts, ſondern müſſen uns an die apoſtoliſche Geſchichte und an die Gemeinde zu Jeruſalem halten [a]). Sehr

a) Dieſe waren nothwendig alle Judengenoſſen geweſen, denn ſie waren zu Feſt hingekommen, ſie konnten alſo auch wiederkommen, und ſo war d chriſtliche Gemeinde wahrſcheinlich immer größer zur Zeit des Feſtes Es war alſo ſehr wohlthätig und natürlich, daß ſich das Chriſtenthum in ſeinen erſten Anfängen nicht gleich vom Judenthum löſte. Wenn m

wir nun auf das Ende dieſer Periode: ſo giebt uns Euſebius im Leben des Conſtantin (Lib. III.) Nachricht, aus welchen Gegenden ſchon Abgeordnete zum nicäniſchen Concil geſchikkt wurden; Kleinaſien, Phönicien, Arabien, Meſopotamien, Aegypten, Libyen, Scythien, Achaja, Macedonien, Epirus, Syrien und Pannonien haben damals ſchon nicht unbedeutende chriſtliche Gemeinden gehabt. Es wird auch von perſiſchen Gemeinden geſprochen, alſo außerhalb des römiſchen Reiches, die dort ebenfalls Biſchöfe hinſchikkten. Wie aber das Chriſtenthum in alle dieſe Länder gekommen, und ob das Zeugniß des Euſebius den ganzen Umfang der chriſtlichen Länder ergiebt, oder ob ſich das Chriſtenthum noch weiter nach Aſien hin verbreitet habe, wiſſen wir nicht; es giebt aber Urſache zu vermuthen, daß es damals auch ſchon andere chriſtliche Länder gab, zu denen die Kunde von dieſem Concil erſt ſpät gelangte. Sieht man nun, über was für Punkte auf dieſem Concil geſtritten wurde: ſo zeugt dies von einer dialektiſch ſpeculativen Behandlung des Chriſtenthums, welche eben ſo verſchieden von den einfachen erſten Vorträgen, als dieſe vielfachen Kirchen verſchieden waren von der einzigen erſten zu Jeruſalem; und wir können dieſen inneren Faden eben ſo wenig verfolgen wie den erſten äußeren. Daſſelbe gilt von der Verfaſſung. Ueberall in dieſen wichtigen Beziehungen, Ausbildung der Verfaſſung, Lehre und äußerlichen Verbreitung, fehlt uns in dieſer Periode die genaue Kunde und der innere Zuſammenhang.

Den Anfang haben wir in dem neuen Teſtamente, die Kunde der erſten Verkündigung in der apoſtoliſchen Geſchichte, und einzelne Andeutungen vom Zuſtande der Gemeinden in den pauliniſchen Briefen. Gegen das Ende der Periode finden wir eine zuſammenhängende Geſchichte, die Kir-

auch die Gemeinde in Jeruſalem nicht gleich ſo groß war, wie die Zahl in der A. G. iſt, weil man da die vielen Fremden mitrechnen muß: ſo blieb ſie doch immer eine anſehnliche Verſammlung, und dieſe ſtand in Jeruſalem von außen angeſehen als eine eigene Synagoge da.

chengeſchichte des Euſebius, und zwiſchen beiden liegt ein großes Gebiet der chriſtlichen Sage, welche wahres und falſches vermiſcht und nur einzelnes im Auge hat, wo alſo die hiſtoriſche Kritik ein zwiefaches Geſchäft hat, wahres und falſches zu unterſcheiden, und Combinationen aus den ſicher ſtehenden Elementen zu machen. Für die klare Anſchauung müſſen wir uns ein genaues Bild von dieſen kirchlichen Sagen und ihrer Entſtehung entwerfen.

Wenn wir den größten Theil der hiſtoriſchen Nachrichten im neuen Teſtament betrachten: ſo finden wir, daß die Geſchichtſchreiber viel weniger auf die feſte Darſtellung des Zuſammenhanges als auf eine loſe Zuſammenſtellung des einzelnen gedacht haben. Das natürliche Verlangen, eine Menge von einzelnen Bildern vom erſten Zuſtande zu bekommen, hatte zuerſt eine Geſchichte des Lebens des Erlöſers veranlaßt, wo dann jeder nur das erzählen wollte, was er ſelbſt geſehen; das war alſo ſehr fragmentariſch. Nachher hat ſich das auch auf die Apoſtel erſtrekkt; jeder wollte, ſo viel er konnte, von dem in Erfahrung bringen, was ſie gewirkt hätten; das war aber von der erſten Hand, alſo mit größerer Sicherheit, von wenigen Punkten aus zu erreichen. Mehrere Gemeinden mögen aber entſtanden ſein ohne abſichtliche Einwirkung, ſondern bloß aus dem Zuſammentreffen und der Verbindung einzelner; man richtete ſich dabei nach dem Typus der apoſtoliſchen Kirchen. Die erſten Anfänge gingen dort bald ſpurlos verloren, und es war niemand da, der ſie kannte; daher war das ein anderer Gegenſtand der Nachforſchung, daß jede Gemeinde ihre Geſchichte kennen lernen wollte. Wie leicht war es nun, beides zu verbinden? Wie leicht waren da bloße Combinationen, die nur auf Vermuthung beruhten, ſo wie ein Lehrer oder Apoſtel in dieſer oder jener Gegend geweſen war, daß ſie auch gleich die Gemeinde dort gegründet hätten? So entſtanden eine Menge von Sagen aus verloren gegangenen Schriftſtellern, die keine Garantie haben, wo man aber große

Urſache hat zu vermuthen, daß ſie auf ſolchen Combinationen beruheten a). Daher haben wir die Aufgabe, das zu unterſuchen, und auf einem feſten Grunde darzuſtellen b). Sehr natürlich iſt, daß die Schriftſteller hier nicht nach gleichen Prinzipien verfahren; der eine giebt mehr, der andere weniger auf die erſten Autoren, und ſo entſteht eine verſchiedene Darſtellung der einzelnen Punkte. Köme es auf bloß kirchenhiſtoriſche Tabellen an: ſo wäre es gleichgültig, ob manches, was nicht ſicher iſt, für wahr angenommen wird. Aber es hat das eine noch größere Folge. Nämlich in den verſchiedenen kirchlichen Würden und Bedeutungen liegt das, was in der katholiſchen Kirche weiter ausgebildet iſt, und es iſt das Intereſſe der katholiſchen Kirche, dies ſo weit als möglich zurükkzuführen. Der größere Theil der evangeliſchen Kirche hat das entgegengeſezte Intereſſe. Nun muß man aus einer geſchichtlichen Darſtellung möglichſt alles entfer-

a) Wäre uns nicht die ganze Literatur, die z. B. Euſebius anführt, verloren gegangen: ſo würden wir zur Ergänzung viele einzelne Data finden. In dieſem geſchichtlichen Zeitraume liegen die Anfänge von einer Menge Begebenheiten und die Endpunkte von dem, was im N. T. abgebrochen, die man nachher erſt mehr auffaßte, als man ſchon mehr zur Beſinnung gekommen war. Nun wurde es ein natürliches Beſtreben, fortzuſezen, was im N. T. abgebrochen war, und anzuknüpfen an dieſe Punkte, wodurch freilich der Vermuthung ein ſehr weites Feld geöffnet war. Wenn wir aber an einer Menge paralleler Beiſpiele ſehen, wie bei dieſer ergänzenden Compoſition ſich das Beſtreben geltend machte, an das apoſtoliſche Zeitalter anzuknüpfen und den leeren Zeitraum auszufüllen: ſo muß man gegen alles einzelne, was dieſen Charakter trägt, Verdacht ſchöpfen. Man ſieht eine Methode, die ſich natürlich machte, die man aber nicht auf geſchichtliche Weiſe verfolgte, und ſo ſieht man eine Menge Angaben, die bloß durch Conjectur entſtanden ſind.

b) In dieſer Scheidung iſt man noch nicht genau genug zu Werke gegangen. Am beſten hat dieſe Sache zuerſt Semler angegriffen; aber theils iſt er im Skeptizismus hier und da zu weit gegangen, und manches, was er fühlte, hatte er noch nicht das Herz rein herauszuſagen, weil es zu ungewöhnlich ſchien. Man muß ſchon ſehr genau auf ſeine Ausdrükke und dieſe Andeutungen merken, wenn man rechten Nuzen von ihm haben will.

nen, was auf einem Parteiintereſſe beruht, und das eigene Sehen und Auffaſſen ſich durch nichts trüben laſſen. Dadurch bekommen alſo die verſchiedenen Anſichten einen anderen Werth; wir müſſen daher auszumitteln ſuchen, wie viel hiſtoriſches Fundament wirklich zum Grunde liegt, wenn die einen unſichere Quellen mit unbedingter Werthſchäzung angeben, und andere in der Hize der Polemik in der Beſtreitung derſelben zu weit gingen.

Wenn wir uns nun hiemit den ganzen Umfang der Periode erſt wollen vertheilen und auseinanderſezen: ſo iſt es natürlich, daß wir hier zwei oder drei Maſſen unterſcheiden; erſtens das apoſtoliſche Zeitalter, wo wir als unmittelbare Quelle des Chriſtenthums unſer neues Teſtament haben, und darnach beurtheilen können, was andere ausſagen. Daß freilich hier ſchon in Bezug auf das neue Teſtament Schwierigkeiten eintreten, werden wir zu berükkſichtigen haben. Die zweite Maſſe iſt die ſpätere Zeit, wo wir das Chriſtenthum ſchon in den verſchiedenen Gegenden, wenigſtens des römiſchen Reiches, ausgebreitet finden, und es den Kampf der Leiden und Verfolgungen durchgehen ſehen, wohin das Märtyrerthum gehört; und zugleich Läſterungen, die alſo Vertheidigungen und Darſtellungen des Chriſtenthums veranlaſſen, das apologetiſche Zeitalter. Wir haben auch ſolche vertheidigende Darſtellungen des Chriſtenthums, die zugleich Documente ſind von dem Zuſtande der Kirche, und das wird uns Zwiſchenpunkte geben zwiſchen dem, was am Ende der Periode heraustritt, und dem, was aus dem neuen Teſtamente zu ſchöpfen iſt. Die dritte Maſſe wird ſchon den Uebergang zur folgenden Periode bilden.

A. Das apoſtoliſche Zeitalter.

Gehen wir hier vom Tage der Pfingſten aus, was giebt uns davon das neue Teſtament für ein geſchichtliches Bild? Auf der einen Seite finden wir in der Verkündigung des Chriſtenthums Enthuſiasmus und Muth, der uns ein Bild giebt von der Kraft eines zähen Widerſtandes, den das Chriſtenthum ſeinen Gegnern entgegenſezen mußte, wenn es in der Welt Plaz finden ſollte, und zweitens eine große Empfänglichkeit für die Wahrheiten des Chriſtenthums, die ſich gleich unter vielen zeigte, die wir aber nicht Grund haben als gleich zu ſezen. In der wirkſamen Begeiſterung der einen und in der Empfänglichkeit der andern müſſen wir ein identiſches Prinzip finden, und da werden wir auf zwei Elemente zurükkkommen, den perſönlichen Eindrukk, den Chriſtus durch ſeine Predigt gemacht hatte, ſofern ſie den Glauben an ihn als einen von Gott geſendeten Propheten forderte, und auf die jüdiſch-meſſianiſchen Hoffnungen, wovon uns das neue Teſtament genug Beweiſe giebt, wie weit ſie verbreitet waren. Die Gemeinde beſtand aus Juden und anderen, die zum Judenthum übergegangen waren, welches leztere freilich noch nicht documentirt aber doch wahrſcheinlich iſt. Daher haben wir auf den Zuſtand des Judenthums in damaliger Zeit einen Blikk zu werfen. Daſſelbe war in mehrere Sekten getheilt, von denen zwei, die Sadducäer und Eſſäer, als zu unbedeutend nicht in Betracht kommen. Die Sadducäer hatten ihre Anhänger meiſt unter den vornehmen, und ihre Polemik gegen die Phariſäer beſtand in dem Feſthalten an dem urſprünglichen, aber mit einer großen Scheidung des weſentlichen vom zufälligen, d. h. mit einem ſehr verringerten Intereſſe an der äußerlichen Art zu exiſtiren, was ihre Lehre der Maſſe unzugänglich macht. Die Eſſäer waren eine kleine zurükkgezogene Sekte, die nur in einzelnen Orten Judäas wohnte. Was man von einem Zuſammen-

hange Christi mit dieser Sekte gesagt hat, ist ohne alles historische Fundament und gegen alle Wahrscheinlichkeit; denn aus allen Nachrichten geht hervor, daß die ersten Christen besonders aus Anhängern der pharisäischen Sekte bestanden. Wir finden nun unter den späteren Juden eine Philosophie oder Speculation unter dem Namen der Kabbala, deren Keime wir schon um diese Zeit voraussezen müssen. Wenn es nun heißt, die erste Verkündigung des Christenthums wurde besonders auf die Auferstehung und Himmelfahrt Christi begründet: so findet sich in diesen kabbalistischen Träumereien auch, daß die Seele Adams vor dem Falle öfters habe auf der Erde erscheinen müssen, und weil sie ohne Sünde, vom Tode ausgenommen sei; die lezte Erscheinung derselben werde der Messias sein, und als solche werden auch Henoch, Moses und Elias angeführt. Wenn die Apostel die Totalität der kabbalistischen Juden, die damals unter Pharisäern und Sadducäern gewesen sein sollen, von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi hätten überzeugen können: so müßten sie alle Christen geworden sein. Allein davon ist im neuen Testamente noch nicht die geringste Spur; überall wird der Glaube an die messianischen Hoffnungen geknüpft, und die Auferstehung Christi wird nur angeführt als Autorität gegen die Ankläger und den Tod Christi. Daß die messianischen Hoffnungen auf vieles äußere gegründet waren, ist gewiß; wäre aber das unreine nicht bald aufgehoben worden durch die Predigt der entgegengesezten Partei: so wäre das Christenthum nicht geschichtlich geworden, der Glaube an die äußerliche Wiederkehr Christi hätte sich nicht erhalten können.

Daß also der Glaube der Apostel auf die Gemeinde im ganzen überging, müssen wir durchaus annehmen, aber die Stellung der jerusalemischen Gemeinde gegen das Judenthum war allerdings eine wankende und nicht befestigte. Der Tempeldienst war für das Wesen des Judenthums die Hauptsache, denn alle religiösen Momente des mosaischen Gottesdienstes gin-

gen auf die Einheit des Ortes für alle religiöſen Verrichtungen; der Tempel war auch der Ort für das gewöhnliche Gebet, alles andere nur Supplement. Außerhalb mußten nun für dieſen Ort andere Anſtalten gemacht werden, und ſo entſtand für den Tempeldienſt die ſynagogiſche Verſammlung. Der erſte Zwekk derſelben war die Verſammlung der an einem Orte lebenden zum täglichen Gebete; hier wurde auch die Bekanntſchaft mit dem Geſez durch vorgeleſene Abſchnitte fortgepflanzt; an dieſe Vorleſung knüpften ſich ſpäter Erklärungen, die ſich auf die Fortpflanzung der phariſäiſchen Traditionen zunächſt bezogen. Dazu gab es auch Schulen, aber es war ein alter Gebrauch, daß dieſe Schulen keine Art von Monopol in Bezug auf öffentliche Vorträge in der Synagoge hatten, und daher konnten ſich Vorträge, wie das Chriſtenthum erforderte, fortpflanzen, ohne daß dies als Trennung angeſehen wurde. Die Verſammlung der Chriſten konnte als Synagoge erſcheinen, deren Eigenthümlichkeit darin beſtand, daß die meſſianiſchen Ideen beſonders hervorgehoben und auf Jeſum angewandt wurden. Zwar haben die jüdiſchen Gegner des Chriſtenthums Recht, daß die meſſianiſchen Ideen kein eigentlicher Lehrartikel waren; aber es war doch eine allgemein verbreitete Idee, dieſe konnte gehemmt oder gefördert werden, je nachdem es das Synedrium für zuträglich fand. Synedrium, römiſche Obrigkeit und Herodianer ſtanden ſtets zuſammen, und hingen von einer Menge von Perſönlichkeiten ab; daher der Wechſel, daß bald das Chriſtenthum ignorirt, bald verfolgt wurde. Zwar hätte man von einem Punkte aus eine bleibende Verfolgung des Chriſtenthums erwarten ſollen, indem durch die Verkündigung Chriſti als Sohnes Gottes das Urtheil des Synedriums compromittirt wurde; allein das collegialiſche Verhältniß des Synedriums war doch kein bleibendes, und daher dieſer Wechſel. Die römiſchen Procuratoren verhielten ſich rein nach ihrer Perſönlichkeit [a]). Die erſte Verfolgung, in der

a) Die römiſchen Obrigkeiten konnten nur nach dem allgemeinen Princip

Jacobus umkam und beinahe auch Petrus, indem er nur auf eine außerordentliche Weise gerettet wurde, ging vom König Herodes Agrippa aus, der sich bei der herrschenden Partei im hohen Rathe beliebt machen wollte, und von den Römern besondere Macht erhalten hatte.

Noch aber ging in das Christenthum über die Art des jüdischen Gemeindedienstes. Dieser war ein religiöser und nationaler, und bis zur Zerstörung von Jerusalem verband der Tempeldienst Juden und Christen zu nationaler Einheit. Dazu finden wir die Data nicht nur in der apostolischen Geschichte, sondern es ist auch klar, daß ein beständiger Krieg zwischen Priestern und Christen unausbleiblich gewesen wäre, wenn diese den Tempel versäumt hätten, wovon wir aber nichts überkommen haben. Da die Christen aber einen eigenen Versammlungsort haben wollten und mußten: so war es natürlich, daß sie sich eine eigene Synagoge nach Art der jüdischen einrichteten a). Ein anderer Cultus war der häusliche oder Familiencultus, wie er bei den Juden bestand, wenn auch nicht als etwas tägliches, doch als etwas festliches, und zwar meist in aus den Psalmen genommenen Gebeten; die legalen Fundamente hierzu waren die Passahmahle, wo Gebet und Gesänge vorgeschrieben waren. Hier finden wir den Ursprung eines in der ersten Kirche eingeführten Gebrauches, der gemeinschaftlichen Mahle der Christen am Sonntage. Macht man sich diese Combination klar, daß sich die Apostel Zeugen der Auferstehung Christi nannten, daß diese besonders gefeiert werden mußte, und mit dem

darüber im römischen Reiche verfahren, jeden Gottesdienst, der in seinem Orte einheimisch war, zu beschützen, ohne weiteres Urtheil. Von dem hohen Rath wurde gleich anfangs die öffentliche Verbreitung des Christenthums verboten, aber auf gelinde Weise: so sieht man schon daraus, daß er keine Gefahr daraus für das Judenthum fürchtete.

a) Da die eigentlich christliche Feier auf den Sonntag gelegt war: so sieht man eine natürliche Veranlassung zu dieser Trennung; ob dabei etwas absichtliches gewesen, ist nicht auszumachen.

Paſſah zuſammenhing; dann, daß bei den Juden am Sabbath ein beſſeres Leben und ein Gaſtmahl war, und es als etwas frommes galt, wenn reichere ärmere dazu einluden: ſo war es natürlich, daß ſich daran die chriſtlichen Agapen anſchloſſen. Wir müſſen nicht glauben, daß jede Agape des Sonntags eine Feier der Auferſtehung Chriſti war, ſondern es war eine Nachfeier des Sabbaths. Das hing nun mit den Synagogen weniger zuſammen, aber daß ſich damit bald die Feier des heiligen Abendmahls verknüpfte, iſt ſehr natürlich; daher wir außer dem Tempeldienſt, Lehren und Erklären der Schrift, auch den Grundſaz der Anwendung der meſſianiſchen Ideen auf Chriſtum und ſein geiſtiges Reich finden, und zwar wahrſcheinlich an mehreren Orten. Die Lehre der Apoſtel in der Halle Salomonis, wo ſie nach dem Beiſpiele Chriſti täglich öffentlich lehrten, ſcheint nicht verwechſelt werden zu dürfen mit den geſchloſſenen Verſammlungen der Chriſten, ſondern es war das eben die Nachahmung der Lehre Chriſti, eine Aehnlichkeit mit den phariſäiſchen Lehrvorträgen. Sehr zeitig finden ſich auch Spuren eigner Hymnen der Chriſten, unterſchieden vom gewöhnlichen Gebrauch der Pſalmen, aber ganz nach der Analogie derſelben und größtentheils aus pſalmiſtiſchen Fragmenten entſtanden. Davon finden wir Andeutungen in der Apoſtelgeſchichte, ſo wie in den einzelnen Briefen Ermunterungen dazu. Altteſtamentliche Geſänge, wie der Maria und Simons, haben denſelben Charakter.

Nun iſt noch ein Punkt, der hierher gehört, die Taufe, in Beziehung auf welche die Praxis in der erſten Kirche ſehr genau verfolgt werden kann. Daß die chriſtliche Taufe ſich der Taufe Johannis anſchloß, iſt außer Zweifel. Wir finden die Apoſtel ſchon taufend, da noch Johannes taufte, allein die Taufe Johannis war keine Aufnahme in eine beſtimmte Gemeinſchaft und Verbindung. Nun wurde, gleich von der erſten Pflanzung der Gemeinde an, die Taufe Initiation zu dieſer Verbindung, nur finden wir dieſelbe hier ohne allen vorhergehenden Unter-

richt an einzelnen und an größeren Maſſen gleich verrichtet; aber wir müſſen bedenken, daß wir hier Juden oder mehrjährige Judengenoſſen vor uns haben. Wenn ſolche ein Verlangen bezeugten, zum Chriſtenthum überzutreten, mußten ſie die meſſianiſche Idee aufgefaßt haben, und da das Verlangen erſt durch die Predigt der Apoſtel erzeugt war, mußten ſie das irdiſche dieſer Idee haben fahren laſſen; wenn ſie das recht deutlich im Bewußtſein ſich ausgeſprochen hatten, war kein weiterer Unterricht nöthig a). Wie fern aber die getauften eine abgeſchloſſene Geſellſchaft unter ſich ausmachten, iſt eine andere Frage. Katechumenen konnte es damals nicht geben; wo wir alſo beſondere Verſammlungen der Chriſten unter ſich, die nicht Tempeldienſt waren, und Lehrvorträge für andere finden, haben wir keine Urſache andere als getaufte anzunehmen.

In der Apoſtelgeſchichte finden wir in Beziehung auf dieſe Gemeinde die Nachrichten von einer Gemeinſchaft der Güter, d. h. jeder muß alles, was beſtimmte Einnahme war, in die Gemeindekaſſe hingegeben und ſeine Bedürfniſſe aus ihr empfangen haben. Sich des Grundeigenthums zu entäußern, war keine Nothwendigkeit, wenn es nur zum beſten der Gemeinde verwaltet wurde; und es war das ſo beſſer; denn vermittelſt des Grundeigenthums hatten die Chriſten eine bleibende und feſte Stätte. Wenn einige ſich auch des Grundeigenthums entäußerten, wie die Beiſpiele des Ananias und der Sapphira zeigen: ſo war das etwas freiwilliges und außerordentliches, und die Aufopferung erſchien größer, als ſie war. Allein der Natur der Sache nach konnte das nicht lange dauern, und bald finden wir das Syſtem der Gütergemeinſchaft ſich umwandeln in eine all-

a) Was Paulus erwähnt, daß ganze Familien getauft worden ſeien, mag erſt etwas ſpäteres geweſen ſein, und iſt vielleicht damals nicht geſchehen, weil ſich die Taufe zuerſt mehr an die Verkündigung der Apoſtel unmittelbar anſchloß. Ob bei einer Familientaufe auch ſchon Kinder mitgetauft wurden, läßt ſich nicht ausmitteln.

gemeine Wohlthätigkeit, und eine thätige Unterſtüzung der ärmeren durch die reicheren; denn die Einſezung der Diakonen ſezt dieſe Aenderung voraus.

Es iſt ein Vorurtheil, wenn man glaubt, daß die erſte chriſtliche Gemeinde beſonders aus armen beſtand; es rührt das von einzelnen mißverſtandenen Ausſprüchen Chriſti her, allein er verſteht darin nicht arme und reiche, ſondern unterrichtete und ununterrichtete, und leztere ſind die armen. Wenn nun die erſte Gemeinde am Pfingſttage, wo 3000 bekehrt wurden, beſonders aus ſolchen beſtand, die aus allen Theilen der Erde dahin gekommen waren: ſo haben wir keine Urſache vorauszuſezen, daß das lauter unbegüterte waren. Denn da ſie aus fremden Ländern ſich in Jeruſalem niedergelaſſen hatten: ſo konnten dies arme nicht thun, ſonſt würde Jeruſalem bald zu Grunde gegangen ſein; dies ſcheinen vielmehr wohlhabendere geweſen zu ſein. Weil nun eine ſolche Gemeinſchaft, ſtatt eine Gleichheit zu ſein, doch eine Ungleichheit iſt, indem Streitigkeiten und Eiferſucht daraus entſtehen mußten, daß der fleißige glaubte durch ſeine Arbeitſamkeit den trägen erhalten zu müſſen: ſo löſte ſich die Gütergemeinſchaft bald in jenes Wohlthätigkeitsſyſtem auf. Die neue Einrichtung des Wohlthätigkeitsverhältniſſes iſt alſo etwas ſehr natürliches.

Bis zu dieſer Einrichtung müſſen alſo die Apoſtel den ganzen Dienſt der Gemeinde geführt haben; nicht als ob ſie alles hätten allein verſehen können, aber ihre Hülfe wählten ſie ſich ſelbſt: ſo daß die Verantwortlichkeit auf ihnen ruhte. Nun aber wollten ſie nicht gern die Verantwortlichkeit wegen des Austheilens der Almoſen auf ſich laden, ſondern bloß den Dienſt des Wortes verrichten, und dies iſt der Anfang einer beſtimmten Organiſation der kirchlichen Verwaltung. Die Lehre ſcheinen alſo die Apoſtel allein verrichtet zu haben, d. h. aber ſo, daß ſie ſich Hülfslehrer ernannten, und das war auch der Typus bei der Einrichtung neuer Gemeinden; wo die Apoſtel eine Gemeinde

geſtiftet hatten, ſorgten ſie auch für die Lehrer. Aber der Dienſ der Handreichung wurde beſtimmten von der Gemeinde erwähl ten Männern, den Diakonen, übertragen, und das iſt de Leitpunkt geweſen, wonach nach dem apoſtoliſchen Zeitalter auc die Lehrer von der Gemeinde gewählt wurden. Wenn es an Beiſpiele des Stephanus erſcheint, als ſei dieſe Trennung nicht vollſtändig geweſen: ſo iſt das nur Schein. Das Geſchäf der Lehre, welches die Apoſtel für ſich behielten, war das Geſchäf der Schrifterklärung nnd Ermahnung in der Gemeinde der Chri ſten, aber die Verbreitung des Chriſtenthums nach außen wa kein beſtimmt organiſirtes; da konnten keine Grenzen geſtekt werden. Stephanus predigte (Act. 6, 8), aber nicht in der ei gentlichen chriſtlichen Gemeinde, ſondern in einer jüdiſchen Sy nagoge, der er angehörte, und es conſtirt nicht, daß die Chriſte die jüdiſche Synagoge verlaſſen hätten. Nur des Sonntags wa ren ſie in ihren Synagogen, des Sabbaths in den jüdiſchen Sy nagogen, denen ſie früher angehört hatten. Der Tod des Ste phanus war kein gerichtlicher, ſondern ein tumultuariſcher, un kam daher, weil er, die Verbeſſerung des Geſezes durch Chr ſtum in zu ſtarken Ausdrükken bezeichnend, als Läſterer des G ſezes angeſehen wurde. Dies Märtyrerthum ſcheint mit einer allgemeinen Verfahren gegen die Chriſten verbunden geweſen z ſein, aber war Anlaß zu einer wohlthätigen Zerſtreuung d chriſtlichen Gemeinde a).

Hier intereſſirt uns als etwas bleibendes die Verbreitun des Chriſtenthums nach Samaria und Stiftung der Gemeint

a) Stephanus hat wahrſcheinlich in der libertiniſchen Synagoge g redet, oder die Libertiner ſind in die chriſtliche Synagoge gekomme lezteres iſt aber wegen der eben gemachten Trennung (der ſonntäglich Verſammlungen nur für die Getauften, von der Synagoge) unwah ſcheinlich. Aenderung des Judenthums hat er wohl wirklich geweiſſa und dies die Erbitterung veranlaßt, ohnerachtet viele Juden glaubte in der meſſianiſchen Periode werde das Geſez modificirt werden. Se Tod iſt nicht genau motivirt, auch nicht zu beſtimmen, ob ein Urth vorhergegangen oder ob ein Tumult entſtanden. Schl.

zu Antiochia. Nach Samaria zog Philippus (Act. 8, 5), wahrscheinlich der Diakonus. Außerdem finden wir auch einen Evangelisten Philippus erwähnt; ob das der Apostel oder der Diakonus oder noch ein dritter war, wissen wir nicht. Die Verbreitung nach Samaria geschah nicht auf einen öffentlichen Antrieb, sondern es scheint Privatinteresse gewesen zu sein a). Ein Zusaz in der Apostelgeschichte (8, 14—17), daß Petrus und Johannes, als man in Jerusalem von der Ausbreitung des Christenthums in Samaria hörte, hingegangen wären, um diese neue Gemeinde in Augenschein zu nehmen, und daß dieselben nun den heil. Geist durch Auflegung der Hände erhalten, den sie früher nicht gehabt, da sie bloß getauft waren, scheint zu beweisen, daß die Taufe und Handauflegung in Samaria nicht zu gleicher Zeit geschahen, und daß Philippus zu dem lezteren nicht die Kraft hatte, mit diesem aber die Verbreitung der Wundergabe verbunden war. Allein das lezte ist doch nicht nothwendig; aus dem vorhergehenden geht nichts hervor von einer besondern Kraft und Nothwendigkeit des Handauflegens. In der Pfingstrede spricht Petrus, sie sollten die Taufe durch den heiligen Geist empfangen; er macht also das

a) In Samaria war eine Neigung zu religiösen Extravaganzen in jener Zeit. Die Geschichtschreiber erwähnen eines Schwärmers Dositheus, eines Zeitgenossen Christi, und auf diesen folgte Simon. Zum Theil liegen dabei Modificationen der messianischen Idee zum Grunde, zum Theil allerlei Elemente vom Emanationssystem. Aus dem N. T. läßt sich über diesen Simon wenig entnehmen, und wenn man glaubt aus anderen Schriftstellern schöpfen zu können: so ist dies sehr ungewiß, denn es wurde eine Menge späterer gnostischer Meinungen auf diesen Simon übertragen. Die Verkündigung des Christenthums in Samaria war schon der erste Anfang, das Christenthum von dem mosaischen Gesezе zu lösen, denn die Juden hatten keine Gemeinschaft mit den Samaritanern; sollte also eine Gemeinschaft bestehen: so mußten die Judenchristen diese Trennung aufgeben. Es ist nun keine Spur davon, daß die Verbreitung des Christenthums in Samaria den jüdischen Autoritäten Verdacht gegeben habe, sondern so lange man nur sah, daß das Gesez von den Christen beobachtet wurde, unternahm man nichts gegen sie.

charakteriſtiſche des Geiſtes von der Taufe abhängig. Die katholiſchen Theologen (Stolberg VI. S. 53) finden in dieſer Handauflegung die erſte Spur der Firmelung als Beſtätigung der Taufe, dazu iſt aber keine Urſache. Vielmehr war das Handauflegen ſchon ein früherer Gebrauch, der zur Einweihung einzelner zu einem Amte in der chriſtlichen Gemeinde üblich war. Daß Philippus, der in einer raſch fortſchreitenden Verkündigung des Evangelii begriffen war, das nicht ſelbſt thun, ſondern den Apoſteln überlaſſen wollte, und daher von Jeruſalem zwei Apoſtel zur Einrichtung der Gemeinde und Einſezung der älteſten geſchikkt wurden, ſtimmt mit der bisherigen Entwikklung. Daß damit beſondere Geiſtesgaben verbunden waren, iſt auch leicht zu glauben; der parenthetiſche Zuſaz aber von Lucas iſt unrichtig aufgefaßt [a]).

Hieran reiht ſich nun die Erzählung von der erſten Bekeh-

a) In anderen Erzählungen finden wir, daß der heilige Geiſt bisweilen der Taufe voranging, theils nachher kam; hier ſcheint er ganz von der Taufe getrennt. Daß es in beiden Fällen ganz daſſelbe geweſen, leidet keinen Zweifel, weil dieſelben Ausdrükke gebraucht ſind. Alſo hat man keine Urſache zu glauben, daß das Handauflegen der Apoſtel eine magiſche Kraft hatte, ſondern daß dies nur eine ſymboliſche Sanctionirung und begleitende Handlung geweſen. Es iſt die religiöſe Productivität im chriſtlichen Sinne, auf eigenthümliche Weiſe und mit einer eigenthümlichen Kraft: ſo daß wer es that zeigte, er könne mit ſeinem chriſtlichen Sinn ſchon wieder auf andere wirken. Deshalb iſt auch nicht nöthig, daß man unter dem γλώσσαις λαλεῖν ſich ein unmittelbares Wunder denkt. Unverſtändliche Sachen kann das γλώσσαις λαλεῖν nicht enthalten haben, denn ſonſt konnten die anderen, die große Menge, die es nicht verſtanden hätte, nicht geſagt haben, daß ſie τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ verkündigten. So ſcheint alſo auch hier das Empfangen des heil. Geiſtes durch Petrus nicht etwas ganz allgemeines geweſen zu ſein, ſondern etwas, wodurch einige ausgezeichnet waren, ein χάρισμα. Da nun das Handauflegen auch vorkommt, wo einzelne zum Dienſt der Gemeinde beſtellt wurden, und alſo Recht und Verpflichtung zu lehren bekamen: ſo ſieht man, wie ſich das aneinanderſchloß. Das Handauflegen muß alſo doch ziemlich einerlei Bedeutung gehabt haben, nämlich das ſegnende und gutes anwünſchende Anerkennen der Art, wie ſich der göttliche Geiſt manifeſtirt.

rung und Taufe eines unbeſchnittenen zu Cäſarea, Cornelius, nicht ohne Widerſtreben des Petrus und eines noch größeren des ſtrengeren jüdiſchen Geiſtes zu Jeruſalem, welchen Petrus durch Erzählung der Viſion beſchwichtigt habe, indem er gezögert, dann aber durch einen göttlichen Impuls getrieben worden ſei a). Es muß uns Wunder nehmen, daß ſich das Widerſtreben nicht ſchon bei der Aufnahme der Samariter zeigte; doch war dieſem ſchon durch das Beiſpiel Chriſti ſelbſt vorgebeugt.

Unter den Diakonen zu Jeruſalem, welche in der Apoſtelgeſchichte erwähnt werden, war auch ein Proſelyt aus Antiochia, der nun bei den Verfolgungen in Judäa nach ſeiner Vaterſtadt zurükkehren und als einzelner dort leicht eine Gemeinde ſtiften konnte. Die Heiden dort, zu denen er redete, waren gewiß auch Proſelyten. Unter den Helleniſten, das heißt den außer Paläſtina wohnenden Juden, waren ſchon viele Vorurtheile weggeräumt, und daher erhob ſich unter den Juden dieſer Stadt kein Bedenken gegen die Aufnahme der Heiden. Nun wurde von Jeruſalem aus Barnabas nach Antiochien geſandt. Barnabas und Paulus werden im N. T. immer als Apoſtel behandelt, und ſie hätten ſich nicht ſo nennen können, wenn nicht die Apoſtel ſie ſich gleich geſtellt hätten. Wenn man nun ſagt, Paulus ſei auch berufen und ſanctionirt worden, Barnabas ſei aber nicht in dem Sinne Apoſtel genannt worden wie Paulus: ſo iſt das falſch b). Man unterſcheidet zwar zwiſchen Apoſtel im urſprünglichen Sinne und ſolchen, die zur Verkündigung des

a) Die Geſchichte, wodurch Petrus ſich rechtfertigte, hat ſehr den Charakter, bloß die Rechtfertigung anzugeben nicht das geſchichtliche. Man kann es bei näherer Betrachtung wahrſcheinlich finden, daß es nur als ein Factum verſtanden wurde von ſolchen, die dieſer Art und Weiſe nicht ſo kundig waren.

b) Die Apoſtel ſcheinen anfangs ſtreng unter ſich auf die Zahl 12 gehalten zu haben, darum wurde ſtatt des Judas ein anderer eingeſezt, allein jezt finden wir, daß Barnabas und Paulus beſtändig Apoſtel genannt werden, ohne daß wir etwas von einer beſtimmten Sanction wüßten, und einſähen, wie man von der Zahl 12 abgegangen iſt. Freilich iſt es

Evangeliums von der Gemeinde ausgeſendet waren; allein das iſt doch beides gleich. Die Gemeinde gab nur die Subſidien dazu her, die Ausbreitung des Evangeliums ſelbſt war ein Werk des Geiſtes (I. Cor. XII, 28. Epheſ. IV, 11). Es ſcheint dies aber wegen der Ausbreitung außerhalb Paläſtinas und wegen des Todes Jacobi nothwendiger geworden zu ſein, als man anfangs dafür gehalten hatte, wo die Ausbreitung des Evangelii ſich nur auf Paläſtina beſchränkte. In der zweiten Stelle aber werden unterſchieden ἀπόστολοι, προφῆται, εὐαγγελισταί und διδάσκαλοι, und da ſcheint etwas beſtimmteres gemeint zu ſein als in der erſten Stelle. Daher hat man erklärt, εὐαγγελισταί ſeien diejenigen geweſen, die einzelne Erzählungen vom Leben Chriſti und der Gemeinde geſammelt und verbreitet hätten, alſo Träger des Urchriſtenthums a); διδάσκαλοι wären Lehrer ohne feſten Wohnſiz, die in den einzelnen ſchon geſtifteten Gemeinden herumreiſten; als einen ſolchen haben wir uns den Apollo zu denken. Das ſchwierigſte bleibt, προφήτης als ein eigenthümliches Geſchäft in der chriſtlichen Kirche aufzufaſſen. Will man es: ſo muß man das Wort im allgemeinſten Sinne nehmen; denn das Wahrſagen liegt nur im griechiſchen Worte, nicht im hebräiſchen נָבִיא. Darin liegt aber auch eine Differenz von einem beſtimmten Amte, denn das hatten die Propheten nicht, und es wäre alſo daſſelbe, was man unter διδάσκαλοι verſteht. Nun gehört aber zum προφήτης ein ſicherer Gebrauch der Sprache und höherer Grad von Begeiſterung. Das Lehren ſcheint alſo in der chriſtlichen Gemeinde getheilt geweſen zu ſein, unter die

möglich, daß Paulus und Barnabas an die Stelle von einigen Apoſteln traten, welche geſtorben waren, aber man hat auch vielleicht den Ausdrukk ἀπόστολος bald im weiteren Sinne gebraucht, und bei der größeren Trennung vom Judenthume ſich auch von der Zahl 12 getrennt.

a) Wenn man den Evangeliſten nur die δευτερεῖα anwies: ſo iſt wol das wahr daran, daß ſie ſich mehr mit Erzählungen abgaben. Ueber Propheten noch ungewiß, aber wahrſcheinlich anderer poetiſcher Stil, und vorübergehende erhöhte Begeiſterung. Schl.

mehr didaktisch logischen Lehrer, διδάσκαλοι, und die mehr an das dichterische angenäherten, welche die γένη γλωσσῶν in ihrer Gewalt hatten, προφῆται. Anders scheint sich freilich die Sache im Corintherbriefe zu stellen, wo die προφητεία als das verständliche von γλώσσαις λαλεῖν unterschieden wird, und lezteres nicht ganz von dem Vorwurf des gesuchten freigesprochen.

Von Antiochia aus wurde nun eine große Mission unternommen von Paulus und Barnabas. Die Gemeinde, die ein solches Unternehmen ausrichten konnte, muß begütert gewesen sein a); zugleich entwikkelte sich das Christenthum hier freier, und die Gemeinde dort erscheint daher als der zweite große Hauptpunkt des Christenthums, und das war der erste Grund zu der nachherigen Aristokratie beider Städte. Es war gewiß eine weise Veranstaltung der Vorsehung, daß ein solcher zweiter Hauptpunkt bald entstand, weil Jerusalem belagert wurde und für eine Zeit lang als Metropolis verschwindet; und weil die hellenistische Gemeinde dort ein Gegengewicht hielt gegen die engherzigen Gemeinden in Palästina, die vom Judenthum nicht ablassen konnten. Es entstand nun auch eine Opposition eines Theils der in Jerusalem wohnenden Christen gegen die antiochenische Liberalität. Es kamen die in Palästina wohnenden Judenchristen nicht in Verlegenheit mit Heiden zusammenzukommen, und brachten daher ihre Ansichten vom reinen und unreinen in andere Länder mit; daher war ihnen das auch als Christen ein Anstoß, mit denen Gemeinschaft zu haben, die sie als Juden für unrein halten mußten. So viel ist gewiß, daß in der Aeußerung, die Paulus in dem Streit mit Petrus that, weit mehr liegt, als in den Beschlüssen zu Jerusalem abgemacht wurde. Der vierte Punkt in diesen Beschlüssen sollte nur die Communication in der christlichen Versammlung sicherstellen; dabei konnte

a) Von dem reichen Antiochia scheint besonders die Stiftung der wohlthätigen Anstalten ausgegangen zu sein.

bestehen, daß Juden nicht sollten in heidnische Häuser gehen, sondern bloß die Heidenchristen bei sich aufnehmen. Paulus dringt darauf, daß die Judenchristen dem Gesetze keinen religiösen Werth beilegen sollten, sondern bloß einen nationalen und daher auch nur einen lokalen. Das Gesetz war dem Volke Israel gegeben, um den Bund zu bewahren, und sollte daher außer dem Lande nicht bestehen. Daher beobachtete Paulus in Palästina das Gesetz, aber außerhalb Palästinas nahm er es in seine Praxis nicht auf, was seinem Verkehr mit Heiden hätte schaden können. Dies war weise, nicht etwa Heuchelei.

Auf dem Concil zu Jerusalem finden wir die Sache von Paulus nicht didaktisch erörtert, wie er es in dem Streit mit Petrus gethan, sondern da wurde es bloß historisch behandelt [a]), und das that er mit großer Weisheit, weil es zuerst darauf ankam, die Gemeinschaft und Freiheit sicher zu stellen [b]). Diese Versammlung nun, die angestellt wurde, um zwei entgegengesezte Ansichten der Apostel auszugleichen, ist die erste in ihrer Art. Man hat gefragt, ob es ein eignes Concil war; das thut aber nichts zur Sache. Der Gegensaz der beiden Ansichten war durch die beiden Gemeinden zu Antiochia und Jerusalem repräsentirt. Man ist auf einem ganz falschen Standpunkte, wenn man glaubt, daß dazu eine Vereinigung sämmtlicher Gemeinden nothwendig gewesen sei und eine mechanische Stimmenabnahme.

---

a) Wir haben im N. T. zwei Erzählungen, die hierher gehören, 1) den Streit des Paulus mit Petrus im Briefe an die Galater auf Veranlassung solcher Christen, die aus Palästina gekommen; 2) das Faktum in der A. G., das die Sendung des Paulus und Barnabas nach Jerusalem veranlaßte. Wir können den Streit darüber in Hinsicht des chronologischen hier nicht ausmachen.

b) Es ist nicht möglich, daß alles, was ein großer, freier Geist auffaßt, auch gleich von einer großen befangenen Menge könne aufgefaßt werden; er muß sich erst mit ihr in Verbindung zu sezen suchen. Hieraus erklärt sich nun auch, daß man in den Briefen des Paulus, wo so oft von dem judaisiren die Rede ist, keine weitere Erwähnung von den Beschlüssen in Jerusalem findet.

Es muß aus dem neuen Teſtament hervorgehen, daß bis dahin an keinen Gegenſaz von Laien und Geiſtlichen zu denken war; ja der urſprüngliche Gegenſaz der Jünger Chriſti und aller übrigen war aufgehoben, indem man bei der Wahl des Matthias (A. G. 1.) alle conſtanten Begleiter Chriſti den Apoſteln gleichſezte, und nachher auch durch den apoſtoliſchen Beruf des Paulus und Barnabas; und Lehrer des Worts und Diakonen wurden noch als coordinirte Glieder der Gemeinde angeſehen, die inneren und die äußeren. Nun kamen mit Paulus und Barnabas auch mehrere nach Jeruſalem, ihre Anſicht zu repräſentiren, und es waren das nicht bloß ἀπόστολοι und πρεσβύτεροι, ſondern es war auch die ἐκκλησία da, und das ganze wurde als ein ganzes angeſehen, wo es darauf ankam, daß, wer ſich innerlich berufen fühlte, Wortführer ſei. Man kann ſich das nicht anders denken, als daß nur die ἐκκλησία die engherzige judaiſirende Anſicht repräſentiren konnte; denn man ſieht in der Rede des Stephanus und anderer, daß in denen, welche die Fähigkeit hatten zu lehren, die allgemeinere, freiere Anſicht vorhanden war. Die allgemeine Tendenz war die Circulation der Gedanken, daß die chriſtliche Thätigkeit nicht ſollte geſtört werden. Nothwendig mußten die judaiſirenden eine höhere Achtung vor der anderen Partei bekommen, da ſie durch die ausgezeichnetſten Männer dargeſtellt wurde, und dieſe wieder mußten eine große Vorſicht gewinnen, keinen Anſtoß zu erregen.

Nachher ſehen wir die Thätigkeit Pauli in derſelben freien Weiſe fortgehen über Syrien hinaus. Dadurch mußte Paulus den Proſelyten machenden Juden ein Anſtoß ſein, denn er entzog ihnen die Proſelyten, und dies wurde bald ſichtbar, da dieſe einen freieren Umgang mit den in dieſen Gegenden wohnenden Heiden hatten; daher denn die große Feindſchaft derſelben in Jeruſalem gegen Paulus, die auch wol ſeine Gefangenſchaft veranlaßten. Nach der zweiten Miſſionsreiſe nach Macedonien und Achaja verſchwindet Barnabas, der offenbar Paulus zuerſt

gehoben und gehalten hatte, aus der apostolischen Geschichte, und eben so wissen wir nichts von der Thätigkeit des Philippus. Wenn der in Cäsarea wohnende derjenige war, der das Christenthum in Samaria ausbreitete: so wird er es wohl auch weiter verbreitet haben, wahrscheinlich nach Syrien a). In der Darstellung von der Trennung Pauli und des Barnabas herrscht in der Apostelgeschichte der Anschein einer Parteisache, da sie sich über einen dritten Untergehülfen nicht vereinigen konnten. Wenn das nicht so gekommen wäre, könnte man erwarten, daß Paulus eine solche Trennung absichtlich herbeigeführt haben würde, theils weil die äußerliche Autorität des Barnabas, wenn sie zusammenstanden, nicht dem inneren Verhältnisse angemessen war, theils müssen wir den Barnabas auch als einen ausgezeichneten Mann ansehen; es mußte daher besser sein, wenn sich diese beiden Männer trennten, und jeder einen mit seiner ganzen eigenthümlichen Kraft wirksamen Punkt bildete, als daß sie sich gegenseitig beschränkten; und gewiß werden auch wol solche Betrachtungen an der Trennung großen Antheil gehabt haben.

Nun wissen wir noch von drei Centralgemeinden, die Paulus stiftete, Thessalonich in Macedonien, Corinth in Achaja, Ephesus in Kleinasien. Daß sich das Christenthum von den beiden griechischen Städten weiter in Macedonien und Achaja verbreitete, läßt sich leicht denken, und es finden sich auch Spuren in der Apostelgeschichte von Illyricum; und ebenso verbreitete sich das Christenthum von Ephesus aus nach den kleinasiatischen Gemeinden, welche in der Offenbarung Johannis erwähnt sind. Aber diese drei Städte wurden nicht gleichgestellt den beiden ersten Hauptkirchen zu Antiochia und Jerusalem, sondern es traten zwei andere Metropolen auf, Alexandria und Rom, über deren erste Gründung wir nichts wissen. Es ist zwar eine Sage,

a) Johannes und Philippus haben (nach Euseb. III.) am längsten bei den Christen in Asien gelebt. Schl.

aber auch weiter nichts, daß Marcus zum Bischof von Alexandria bestellt worden sei, und man hält dann diesen Marcus für gleich mit dem Begleiter des Paulus und dem Evangelisten. Allein es ist wahrscheinlich, daß solche Bestallungen im apostolischen Zeitalter nur vorübergehend waren, und nicht als ἐπίσκοποι d. h. älteste oder πρεσβύτεροι. So sezt Paulus den Timotheus zu Ephesus ein, den Titus zu Creta, und ruft sie nachher wieder ab; sie mußten dort nur die πρεσβύτεροι wählen. Offenbar war das auch die beste Weise, das Evangelium schnell zu verkündigen, und so war dieser Marcus auch jener Begleiter des Paulus und Barnabas; die Apostel behielten aber gern ihre Schüler bei sich. Andere apokryphische Nachrichten berichten, daß Barnabas zu Alexandria das Evangelium verkündigt habe; wenn man aber einer andern Spur nachgeht, daß Apollo ein alexandrinischer Jude war, der das Christenthum auf einer Reise kennen lernte: so ist es wahrscheinlicher, daß dieser die erste Veranlassung gewesen sei, das Christenthum in seinem Vaterlande zu fixiren.

Was Rom betrifft, so glaubt die römische Gemeinde, daß Petrus 25 Jahr Bischof zu Rom gewesen. Allein er, der zur Verkündigung des Evangelii berufen war, sollte so lange an einem Orte gewesen sein und sich gerade nach diesen westlichen Provinzen gewendet haben? Er kann doch auch nicht in Rom gewesen sein, ehe Paulus den Brief an die Römer schrieb, und das müßte er gewesen sein, wenn er nach 25jährigem Episcopate dort gestorben ist. Nach der schwankenden Nachricht, daß Linus bald der dritte Bischof zu Rom war, bald wieder der zweite, bald daß Paulus den Linus zum Bischof einsezte, und Petrus den Clemens zum zweiten, ermangelt alles, was von Petri Aufenthalt zu Rom gesagt wird, des historischen Grundes, und ist aus Sagen entsprungen. Ich gehöre zu denen, welche die ganze Nachricht vom Aufenthalte des Petrus zu Rom bezweifeln (cf. den jüngeren Spanheim in seinen Miscellaneis criticis scripturae

sacrae) [a]). Rom war ein Ort, wo sehr viele Fremde zusammenkamen, dieser Zusammenfluß war aber nicht immer gleich, und so kann es auch sein, daß viele Christen zusammenkamen, die auch wieder abgingen; ehe also nicht eine hinlängliche Anzahl von dort sich niederlassenden Christen war, konnte eine Gemeindeeinrichtung nicht gemacht werden. Paulus muß seinen Brief an die Römer, der doch bestimmt diejenige neutestamentliche Schrift ist, gegen deren Autorität das allerwenigste einzuwenden ist, geschrieben haben, als sich dort solche fremde Christen niedergelassen hatten und er von einer größern Zahl dieser Versammlung hörte; sein Brief dahin gab ihr erst nachher Consolidation. Denn wie läßt sich damit reimen, daß, als er gefangen nach Rom kommt, er die Synagogenmitglieder zu sich entbietet und diese sagen, sie hätten so etwas vom Christenthum gehört?

Daß das Christenthum bald nach den östlichen Gegenden des Orients kam, ist sehr wahrscheinlich. Meroë und Osroene werden früh als christliche Gemeinden bezeichnet, wenn auch dies mit vielen Fabeln vermischt war, wie die Erzählung des Emir Abgarus von Edessa [b]). So hat man auch gefragt, was Babylon für ein Ort sei, den Petrus in seinem ersten Briefe er-

a) Man weiß keine Thatsache von seinem Dortsein als seine Gespräche mit Simon; Justin aber hat aus der falsch gedeuteten Statue die Anwesenheit Simons in Rom erst geschlossen, und unmöglich kann Petrus mit ihm in Cäsarea und Laodicea (Hom. Clement.) und in Rom auch wieder disputirt haben. Die Bestellung des Clemens aber zum Bischof (Ep. Clem. de gratia Petri) widerspricht der Geschichte, und auch dieses Buch sagt doch nichts bestimmt von dem Märtyrerthum Petri in Rom. Schl.

b) Es ist ein Verlust, daß wir nicht wissen, was Philippus weiter gethan hat, der so ganz allein sich einen eignen Weg zur Verbreitung des Christenthums außerhalb des strengen Judenthums gebahnt hat; wahrscheinlich wurde durch ihn das Christenthum, das er in Samaria verbreitete, auch nach Meroë gebracht, zu den Aethiopen. — Der Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus ist wol erdichtet, und ebenso trägt die Erzählung, daß das Wort Christi, das er dem Abgarus gab, später durch eine Sendung des Theodorus erfüllt worden sei, den Cha-

wähnt, wo er geweſen ſein ſoll. Es kann das nicht, wie man meint, das ägyptiſche, auch nicht Rom ſein, denn ſonſt würde Petrus doch irgend eine nähere Lokalangabe zugeſezt haben, ſondern es muß das Babylon in Aſien ſein, obgleich wir von der Ausbreitung des Evangelii dahin keine zuſammenhängende Kenntniß haben. So war das Chriſtenthum weiter verbreitet, als ſich genau nachweiſen läßt, und wurde es von dieſen einzelnen Punkten aus gewiß noch weiter.

Wenn nun nicht geläugnet werden kann, um auf Rom zurükkzukommen, daß unter der Regierung des Nero ſchon eine Verfolgung gegen die Chriſten ausbrach, und es eine Nachricht giebt, daß Paulus dort den Märtyrertod erlitt: ſo müſſen wir uns den chriſtlichen Namen als etwas in der Hauptſtadt weit verbreitetes denken. Wenn aber die Chronologie des Apoſtel Paulus bis auf wenige Punkte etwas ſehr dunkles iſt, und wir nicht wiſſen, wie lange er über die zwei Jahre in Rom blieb, und ob er auch ein zweites Mal nach Italien kam: ſo iſt doch aus dem Factum der Verfolgung gewiß, daß das Chriſtenthum zu dieſer Zeit ſchon in Italien ausgebreitet war. Die Tradition behauptet, daß Paulus und Petrus zuſammen den Tod in Rom erlitten, wo auch noch ein Monument beider gezeigt wurde, wogegen andere die Gräber beider anderswohin ſezen. Man muß das ſchließen aus der Art, wie Paulus in ſeinen Briefen aus Rom ſein Ende in Rom erwartet, aber es kann auch möglich ſein, daß das nicht ſo war, denn ihm gebührte ja nicht Zeit und Stunde zu wiſſen a). Die Nachricht des Ambroſius von

rakter des fabelhaften. Aber die fabelhaften Nachrichten ſezen doch als eine bekannte Sache voraus, daß das Chriſtenthum dort ſo zeitig verbreitet geweſen.

a) Euſebius führt für das gemeinſchaftliche Märtyrerthum in Rom nur Dionyſius Cor. an, der aber nur Italien nennt, vielleicht auch nicht einmal die Gleichzeitigkeit genau ausdrükkt. Cajus (der Presbyter) ſcheint die Gräber beider an zwei verſchiedene Orte zu ſezen; eine Inſchrift aber, von der Euſebius ſagt, ſie ſei noch zu ſehen, faßt beide Namen zuſammen. Nichts ſtimmt alſo, und nichts iſt verbürgt. Schl.

dem Märtyrerthum des Petrus iſt nun gar mit Fabeln und mit einer Repetition ſeiner Verläugnung vermiſcht. Petrus will ſeiner Verfolgung entgehen und aus Rom fliehen, als ihm Chriſtus erſcheint und ſagt, er wolle nach Rom gehen und ſich noch einmal kreuzigen laſſen; Petrus habe ſich da geſchämt und zur Erhöhung ſeiner Qual verlangt, man ſolle ihn umgekehrt kreuzigen. Wo an einer Nachricht ſolche Fabeln hangen, da iſt es ſchwer das wahre herauszufinden; gewöhnlich entſtanden ſolche Facta aus bloßen Conjecturen, weil man glaubte, es müſſe alles in Erfüllung gehen, was ein Apoſtel geſagt. So erzählt man auch, Paulus ſei das erſte Mal zu Rom befreit worden, dann nach Spanien gegangen, und darauf in Rom wieder gefangen geſezt worden. Das ſieht aus wie nach der Aeußerung des Apoſtels gemacht, und ſo gewinnt die ganze Tradition einen unhiſtoriſchen Anſtrich. Die römiſche Gemeinde ſtüzt ſich auch hierauf nicht, ſondern beſonders auf die Monumente der beiden Apoſtel. Aber wie läßt ſich das denken in einer Verfolgung, die nachher oft wiederkehrte? Gleichzeitig können dieſe Monumente nicht errichtet worden ſein, und was ſie früher geweſen, können wir auch nicht wiſſen [a]).

a) Es iſt ein großes Geflecht von Sagen über Petrus, aus denen es ſchwer iſt ſich mit Sicherheit herauszufinden. Man will ihn zum Stifter der angeſehenſten Gemeinden machen, denn er ſoll auch die Gemeinde zu Antiochia und mit Paulus die zu Corinth geſtiftet haben; wir wiſſen aber beſtimmt, daß Paulus dieſe Gemeinde allein geſtiftet hat. Wie ſteht es nun mit dem Bisthum des Petrus zu Antiochia, wovon fünf Schriftſteller das Jahr auszumitteln ſuchen? Die Sache iſt ſo, Ignatius, über die Aechtheit von deſſen Briefen noch Streit iſt, ſagt im Briefe an die Magneſier beiläufig, die Gemeinde zu Antiochia ſei durch Petrus und Paulus gegründet worden. Aus der A. G. ſehen wir aber, daß ſelbſt Paulus ſchon die Gemeinde vorfand, und dem Ignatius konnte dies nicht unbekannt ſein; wir ſehen alſo, in welchem weiten Sinne dies genommen wurde. Origenes adv. Celsum ſagt ebenſo beiläufig, indem er den Ignatius citirt, Ignatium dico episcopum Antiochiae post Petrum secundum, und das iſt die ganze Autorität für dieſe Geſchichte; denn Euſebius III, 36 hat wahrſcheinlich aus dieſer Stelle geſchöpft,

Von Paulus nach ſeinem Aufenthalte zu Rom und von Petrus nach der Abfaſſung ſeiner Briefe läßt ſich nun aus dem ſpäteren Gebiete der Sage nichts ſicheres aufbringen. Nur Joſephus (Antiq. 20, 9, 1) ſagt noch, daß ein Jacobus, ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, ein angeſehener Mann zu Jeruſalem, zwiſchen dem Tode des Feſtus und der Ankunft des Albinus vom Hohenprieſter Ananus als παρανομήσας hingerichtet ſei, mit der Mißbilligung aller beſſeren zu Jeruſalem. Nur von Johannes und Philippus iſt es ziemlich ſicher, daß ſie noch länger unter den Gemeinden Kleinaſiens wirkten. Da nun die Zerſtörung von Jeruſalem erfolgte, ſind wir wol am Ende der Periode. Hegeſippus nach Euſebius Bericht ſezt das Ende des apoſtoliſchen Zeitalters nach dem Tode des Simeon, eines Enkels des Jacobi, Chriſti Bruder, unter Trajan, und ſagt rühmend von dieſer Zeit, So lange ſei die Kirche rein und fleckenlos geweſen. Dies iſt aber falſch und ſtimmt mit ſeinen übrigen Anſichten nicht überein, indem er die doſitheiſtiſchen Kezereien ſelbſt erwähnt, ſie aber als chriſtlich anſieht, und das Chriſtenthum überhaupt als eine Fortſezung des Judenthums betrachtet. Es iſt aber auch kein Grund, das apoſtoliſche Zeitalter ſo weit auszudehnen, wir können nur hier ſtehen bleiben, wo es geſchichtlich zu Ende geht a).

---

die er faſt wörtlich anführt. So ſehen wir nun, wie dieſe Meinung entſtanden iſt, und wir haben nun allen Grund zu glauben, daß es mit Rom nicht beſſer geſtanden. Von Tertullian haben wir auch Nachrichten über die Verbreitung des Chriſtenthums in Afrika und Carthago, aber auch dieſe ſind ſehr ungewiß.

a) Paulus erwähnt in dem Briefe an die Galater, daß man ihm die Verkündigung unter den Heiden zugeſtanden und die andern ſich die unter den Juden vorbehalten haben. Iſt nun die Theilung ſo zu verſtehen, daß die übrigen Apoſtel ſich auf Paläſtina beſchränkt hätten, und die übrige römiſche orbis terrarum dem Paulus und Barnabas überlaſſen, ſo daß alles falſch wäre, was wir von der Stiftung der Gemeinden in Epheſus, Corinth u. ſ. w. geſagt haben? Aber das können wir auch nicht annehmen, daß der Wirkungskreis der übrigen Apoſtel

Wir werden nun von hier aus Rükblikke thun auf etw
was wir noch nicht berührten. Fragen wir, wie weit iſt
Lehre in dieſer Zeit ausgebildet: ſo wäre das eine eigene D
plin, die bibliſche Dogmatik. Wir können im N. T.
Lehrweiſen, die pauliniſche, johanneiſche und die dritte allen
deren Büchern gemeinſame, unterſcheiden. Die pauliniſ
Lehre iſt am meiſten auf didaktiſche Weiſe ausgebildet (wir
nen hier eine allgemeine Charakteriſtik von Differenzen, die
vortreten, freilich in einem Briefe mehr als in dem andern),
hat am meiſten ſpeculative oder dialektiſche Richtung. Die
hanneiſche iſt mehr Darſtellung eines innerlichen und per

---

in ſo enge Grenzen eingeſchloſſen geweſen wäre. Es ſcheint mir
mehr eine Theilung der Methode geweſen zu ſein, die auch Paulus
vorträgen, da er die Nationalität des Geſezes anerkannte, gemäß
Wer nun, ohnerachtet er ſelbſt Jude, außerhalb Paläſtina glaubte
freiere Methode befolgen zu können, der gehörte Paulo an; wer
nicht wagte, der beſchränkte ſeine Wirkſamkeit auf Paläſtina oder
Gegenden, wo die Heidenchriſten ein Minimum waren. Die Ge
theilung bei Euſebius würde beweiſen, daß auch Petrus deſſen lib
Anſicht nicht mehr geſcheut. Vor den Thomas nach Parthien
Andreas nach Scythien ſcheint ſie nur deshalb zu ſchikken, weil
nichts von ihnen wußte, und alſo glaubte ihre Wirkſamkeit in ganz
ſer der Gemeinſchaft liegende Gegenden, von denen keine Kunde
war, verlegen zu müſſen. Von der vermeinten Stiftung galliſcher
meinden durch Petrum nnd ſpäter durch Paulum (deſſen Freila
und zweite Gefangenſchaft bei Euſebius bloß aus 2. Tim. gefolger
weiß dieſe Theilung nichts. In viele Gegenden aber, wohin kein
ſchtliche Miſſion ſtatt fand, kam das Chriſtenthum durch handel
bende und durch römiſche Soldaten, von denen uns Cornelius
Sergius Paulus Beiſpiele geben, ſo wie die römiſche Geme
und gewiß auch die zu Coloſſä und Laodicea Beiſpiele der
Art ſind. Sobald man von ſolchen Kunde bekam: ſo wurden ſie
dem einen oder andern Typus eingerichtet. Der Zuſammenhang
Gemeinden lag in den Apoſteln, ihren und ihrer Gefährten Reiſen
Briefen, dann auch in dem Wohlthätigkeitsverband, in welchem Je
lem und Paläſtina nur empfangend auftrat; nicht grade als Mu
gemeinde, das war nur Paulus Motiv, ſondern theils weil dor
Noth ſchon ſtattfand und noch mehr zu erwarten war, theils weil
hierdurch am leichteſten den judaiſirenden Eifer zu beſchwichtigen gl
Schl.

lichen Verhältnisses. Was er im Anfange seines Evangeliums sagt, Christus erschien mehreren, daß sie die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes Gottes erkenneten, darnach hat er auch die Aussprüche Christi hervorgehoben. 3) Die mehr gnomische und mehr ins einzelne gehende, was beim Paulus Nebensache ist, nicht Kern. Das ganze hat daher hier mehr einen paränetischen Charakter, wie die pauliniſche mehr einen dialektischen, die johanneische einen mehr unmittelbar sich selbst darstellenden. Dabei ist nicht zu verkennen, daß die Vorstellungen über die wichtigste Lehre von der Person Christi und wie er das Werk der Erlösung vollbracht, unausgebildet und unentwikkelt erscheinen. Wir meinen das so, Wenn wir unsere Dogmatik nähmen und Petrus oder Paulus fragten, Habt ihr euch das so oder so gedacht? so würden wir keine Antwort bekommen, sondern sie würden sagen, Wir sind ins einzelne nicht eingegangen. Das müssen wir wohl beachten, sonst kommen zwei verschiedene Behandlungsweisen heraus. Die eine im Gegensaz gegen die kirchliche Lehre sagt, die Apostel hätten davon nichts gewußt; die andere, die kirchliche Lehre vertheidigende, hat die spätere Dogmatik wörtlich aus der Bibel abzuleiten gesucht. Beides ist falsch. Die Apostel wollten nichts von solcher Bestimmung wissen? Das ist nicht wahr; es war nur noch nicht die Zeit und Muße für eine solche Entwikklung da, aber ein Zustand der Unbestimmtheit wird immer in einer späteren Zeit in einen Zustand der Bestimmtheit übergehen. Wir müssen also hier eine Neutralität des neuen Testaments gegen alle späteren Modifikationen annehmen. Ebenso ist das zweite falsch, die kirchliche Lehre im neuen Testamente wörtlich zu finden; durch dies Deuteln ist die natürliche Erklärung des N. T. untergegangen. Denn man kam dahin, einzelne Stellen herauszuheben, die sich dazu hergaben, vergessend, daß der Sinn jedes Sazes durch den Zusammenhang bestimmt wird. Wir können uns nun aber auch beruhigen, wenn wir nur aufweisen können, daß die spätere kirchliche Lehre sich

aus dem neuen Teſtament natürlich entwikkelt habe. Auch die größere didaktiſche Schärfe des pauliniſchen Lehrbegriffs iſt zu polemiſch, als daß man daraus eine reine Lehre herleiten könnte. Man nehme nur die Lehre von der δικαίωσις, der Rechtfertigung durch den Glauben, die immer polemiſch iſt gegen die Hochſchäzung des moſaiſchen Geſezes. Sehen wir dagegen, wie Paulus über die höhere Natur Chriſti ſpricht, ἴσα θεῷ, θεὸς ἐν χριστῷ, ſo iſt das nicht ſo geſagt wie Ausdrükke in der Lehre von der δικαίωσις, und das iſt grade das Centrum; die größere Schärfe iſt erſt mit der Polemik entwikkelt worden. Wenn wir Paulus fragten, Wie haſt du dir ἴσα θεῷ gedacht, athanaſianiſch oder ſabellianiſch, oder mehr in der Analogie wie der Geiſt Gottes in den Propheten war? ſo würde Paulus, wenn er daran Anſtoß nähme, wol eine Antwort geben oder er würde ſagen, daß er auf ſolche Einzelheiten nicht gekommen wäre. Ebenſo in der Moral. Die ſittliche Polemik gegen das heidniſche und jüdiſche, das ſich einſchleichen wollte, finden wir beſtimmt ausgeſprochen, aber das eigentlich innere, wie ein neues Leben aus der Gemeinſchaft mit Chriſto entſpringt, finden wir nur in allgemeinen Zügen. Daß das natürlich war, werden wir uns leicht überzeugen. Erſt durch Wechſelwirkung des Chriſtenthums auf Judenthum und Heidenthum konnte ſich die chriſtliche Lehre mehr ins einzelne beſtimmen.

Fragen wir nun, Wie ging es zu mit der Bekehrung der Menſchen in damaliger Zeit, und womit begann die Mittheilung des Geiſtes, wodurch ſich das lebendige und wirkſame Sein in der Kirche charakteriſirt: ſo finden wir das negative und poſitive zuſammen, und zwar zuerſt das negative. Johannes und Chriſtus fingen damit an, den Hochmuth über die abrahamitiſche Abſtammung zu ſtrafen, die fleiſchliche Geſinnung und Sicherheit zu verdrängen und die meſſianiſchen Vorſtellungen zu vergeiſtigen, ebenſo die Hoffnung einer beſſeren Zukunft unter den Heiden. Dieſe Ruhe mußte nun erſchüttert werden, damit das Ver-

langen nach etwas neuem entſtehen konnte. Da aber das neue ſich immer mit dem früheren aſſimiliren wollte, überall, wo die Apoſtel lehrten, beides verbunden war, gläubige und zu bekehrende zuſammen belehrt wurden: ſo konnte die poſitive Beſtimmtheit erſt ſpäter hervortreten. Da nun beides noch ſo vermiſcht war: ſo läßt ſich das hervortreten auf dem polemiſchen Gebiete erklären, und das Zurükkhalten und mehr der Zukunft vorbehalten des innerlichen.

Wenn wir es alſo als ein der Zukunft vorbehaltenes Bedürfniß erkennen, das Selbſtbewußtſein des Chriſten zur Beſtimmtheit zu führen, und auf dieſem Grenzpunkte ſelbſt ſo fragen, Standen alle Regionen des Chriſtenthums in dieſer Beziehung gleich? ſo finden wir hier zuerſt große Differenzen. Wir müſſen hier annehmen, die paläſtinenſiſche, die im römiſchen Reiche, und die öſtliche; die Tetrarchien und Ethnarchien gehören mit zur paläſtinenſiſchen, da wir hier noch keine redactio in provinciam finden. Durch den jüdiſchen Krieg entſtand eine große Zerrüttung in dieſer Hinſicht; das jüdiſche ging eigentlich unter, und da die chriſtlichen Gemeinden in Paläſtina ſich von dem Judenthum noch nicht losgemacht hatten, war auch die Zerrüttung hier. Die Feindſchaft zwiſchen dem römiſchen und parthiſchen Reiche machte eine Einigung der paläſtinenſiſchen und parthiſchen Gemeinden nicht möglich; ſo war alſo der rein innere Prozeß der weiteren Entwikklung der Lehre nur dem übrigen römiſchen Reiche vindicirt, woher das Zurükkbleiben in der Lehre bei den kleinen orientaliſchen Kirchen, getrennt von der Gemeinſchaft der übrigen, ſchon hier anfing. Ebenſo war natürlich, daß in den paläſtinenſiſchen Gemeinden, wo das jüdiſche Element das obere war, in dieſer Zeit der Verwirrung, wo die Selbſterhaltung alles forderte, die innere weitere Entwikklung der Lehre ſtill ſtand; daher nun in der Folge, als die paläſtinenſiſche Kirche von neuem gegründet wurde, gegen die übrigen, die indeſſen fortgeſchritten waren, der Zuſtand der Lehre in Paläſtina dürftig er-

schien, und den Christen hier eine πτωχεία beigelegt wurde. Im römischen Reiche brachten die Verfolgungen zwar auch Störungen hervor und Zusammenziehung des Geistes nach innen, um Widerstand zu leisten, allein das war nur vorübergehend.

Waren aber nicht für die Behandlung der Lehre schon im apostolischen Zeitalter selbst Differenzen angelegt? Wir finden in den paulinischen Briefen, daß es solche gegeben, die behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen. Dies ist nicht auf sadducäische Weise zu erklären, denn dagegen ist die Localität, worin es zum Vorschein kam; es war nämlich helleniſtisch. Es ist das eine idealistische Abweichung im Gegensaz gegen eine andere. Nach dem neuen Testamente sehen wir ja, daß die Auferstehung als nahe bevorstehend erwartet wurde, und damit die Vollendung des messianischen Reiches. Wenn sich nun hier irdische, materielle, sinnliche Erwartungen anschlossen: so ist im Gegensaz gegen diese die Vorstellungsweise entstanden, welche freilich die Grenze auch überschritt, aber nicht das ewige Leben läugnete, sondern nur eine bevorstehende baldige Veränderung des ganzen Menschengeschlechts, indem sie behauptet, man müsse sich an eine geistige ἀνάστασις halten, die schon geschehen sei, nicht an eine leibliche. So war dies das idealistische im Gegensaz gegen das materielle, woraus nachher das chiliastische entstand. Wir sehen also hier zwei solche Richtungen sich entgegenstehen, und so wie jede der andern eine Blöße giebt, und die reine Entwikklung des Christenthums in der Mitte durchgehen sollte, aber nicht immer darin rein bleiben konnte, sondern die Richtung bald nach dem einen, bald nach dem andern hin annehmen mußte: ebenso behauptete eine Partei (in den Briefen Johannis), Christus sei nicht in das Fleisch gekommen; das ist die erste Spur des doketischen, die eine wahre menschliche Natur Christi läugnete. Es konnte diese Ansicht entstehen aus einer Scheu vor der von Christo beständig vorgehaltenen Reinigung des Lebens und

der Sitten, indem man sagte, daß Christus nicht den Menschen gleich sei und das sinnliche in ihm nur Schein war. Wenn wir in der kirchlichen Lehre behaupten, daß in Christo die Unsündlichkeit ohne Widerstand war: so liegt das sehr nahe und es muß darüber eine besondere Auskunft gegeben werden. Aber das war nicht die Abweichung, die Johannes bekämpfte. Es konnte der Doketismus auch ausgehen von den Juden, von den Spizfindigkeiten in ihren Fragen. Solche Fragen waren später, Ob in Christo auch alle bloß animalische körperliche Verrichtungen waren? Allein der Wirkungskreis des Johannes, als er seine Briefe schrieb, war nicht ein jüdischer Kreis, sondern ein hellenisirender. Nun ist noch eine andere Möglichkeit da, daß das böse in der Materie sei; und so verstanden wollte der Doketismus eine Erklärung der Unsündlichkeit Christi. Das scheint das allerunschuldigste; allein es war wol das der Grund, daß dem Johannes dadurch etwas graunvolles und gespensterhaftes in die Erscheinung Christi gekommen zu sein schien; daher erklärte er sich auch von Anfang an über das materielle Betasten Christi (I. Ep. init. ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν). Hier sehen wir also den ersten Einfluß einer der Frömmigkeit fremden Speculation, denn das fromme Gefühl sucht den Grund der Sünde nicht über das Selbstbewußtsein hinaus. Ob sie in diesem nicht sein würde, wenn nicht die materielle Umgebung wäre, liegt schon außer ihrem Gebiet. Dem gegenüber liegt die ebionitische Abweichung des Christenthums, die aus nichts anderem zu begreifen ist als aus dem isolirten Zustande der jüdisch-christlichen Gemeinde nach der Zerstörung Jerusalems. Origenes in seinem Commentar zum Matthäus sagt, es sei eine πτωχεία, eine dürftige Ansicht, unter der christlich-jüdischen Gemeinde, daß sie theils Christus für einen Sohn Josephs hielten, theils für einen Sohn Mariä unempfangen vom heiligen Geist oder ἀνεὺ θεολογίας, d. h. ohne Verbindung mit dem höheren

Wesen. Diese Partei findet sich zwar in diesem Abschnitt nc nicht, entwikkelt sich aber gleich zu Anfang des folgenden a).

Wie stand es nun um die Abweichungen in der mehr pra tischen Lehre? Hier finden wir die Neigung zu einer F volität, zu einer laxeren Moral unter Heidenchristen und das h

a) Die erste Ursache war der jüdische Krieg, durch welchen, wenn sich a die Hauptgemeinden auf das den Römern befreundete Gebiet des Agrip zurükkzogen, doch sowol sie als die übrigen palästinensischen Christen a dem eingeleiteten Zusammenhang der Gemeinden herauskamen. Kei Spur apostolischer Thätigkeit oder Schulen, und die Cataloge von B schöfen von Jerusalem gewiß unzuverlässig. Daher konnte sehr lei der streng judaisirende Sinn, der nur durch den Zusammenhang mit d hellenischen Gemeinden gemäßigt war, überhand nehmen, und aus d sem sind die Ebioniten und Nazaräer entstanden; gewiß einer und lezteres nur der Name, den sie von den Juden, ersterer vielleic der, den sie hernach von den liberaleren Christen empfingen. Nach The dorets Zeugniß hatten einige das Evangelium κατὰ Ἑβραίο und hielten Jesum für einen Sohn Josephs; andere hatten das E Matthäi, und hielten ihn für einen Sohn der Jungfrau. Am Ev. Pet ist kein Grund zu zweifeln, und es muß so gewesen sein, daß es kei Veranlassung gab, das göttliche in Christo herauszuheben. Eine au drükkliche Polemik dagegen haben sie gewiß nicht geführt, aber i Glaube war doch ein schillern dazwischen, ob das Christenthum etw eigenthümliches sei oder nur eine Modification des Judenthums. D Mangel der apostolischen Schule und einer solchen Tradition, welche d Inhalt des Ev. Johannis in sich schloß, nebst der Fortsezung des Opf und Tempeldienstes konnte dergleichen sehr leicht hervorbringen. Schl.

Indem hier das Ev. Petri und an die Ebräer erwähnt we den: so sehen wir, daß diese bald nach der Zerstörung Jerusalems en standen sein müssen; Schriftkenntniß, auch im hellenischen, kann d Ebioniten nicht abgesprochen werden, denn Symmachus und The dotion gehörten zu ihnen. Die Zusammensezung von einzelnen Erzä lungen ist nur unter den Ebioniten ganz wahrscheinlich, besonders da ganz ausgeschieden waren aus dem Zusammenhange der übrigen Gemei den. Daher ist gegen die Existenz eines solchen Evangeliums, wie d des Petrus, nichts einzuwenden; das Ev. Petri und der Hebräer si wahrscheinlich ihre früheren Schriften gewesen. Es ist sogar mögli daß diese apokryphisch gewordenen Evangelien älter sind als unsere k nonischen, und daß diese dennoch mit mehr Recht als jene älteren kan nisch geworden sind; denn die älteren, im Drange der Umstände zusa mengerafft, konnten leicht fabelhafter sein.

ten am Werk auf Seiten des Judenchristenthums; aber es bildete sich außerdem noch ein System der Abstinenz in Bezug auf die Ehe, auf die legitime Befriedigung des Geschlechtstriebes, die sich der jüdischen Ansicht von der Verdienstlichkeit einer Geschlechtsfolge entgegensezte. So war es wieder wie sonst, anfangs nur der Gegensaz gegen etwas unchristliches, das sich ins Christenthum einschleichen wollte, woraus sich aber in der Folge eine große Einseitigkeit und unnatürliche Verdienstlichkeit entwikkelte a). Wir finden Paulus die Eheloſigkeit vertheidigen durch sein Beispiel, aber nicht als Gebot des Herrn, sondern als für die Umstände passend. Gegen die Enthaltsamkeit aber in der Ehe spricht er sich auf das bestimmteste aus. Wie ist der Apo-

a) Aus dem Tone mancher apostolischen Ermahnungen verräth sich eine antijudaisirende Neigung, es mit sinnlichen Ausschweifungen nicht genau zu nehmen. Heiden, die noch nicht recht vom christlichen Princip durchdrungen waren, konnten die Strenge in diesem Punkt, weil sie bei den Juden auch Theorie war, mit dem Festhalten am ceremoniellen verwechseln und so den alten Leichtsinn retten wollen. Gegen solche Aberrationen wurden größtentheils die apostolischen Schreiben erlassen, bald auf dringende Veranlassung, bald mehr gelegentlich bei Reisen und Empfehlungen. [In den apostolischen Briefen finden wir nicht selten die Warnung, „nicht die Freiheit der Kinder Gottes zu mißbrauchen.“ Die Polemik gegen die Werthlegung auf Entsagungen und Entbehrungen findet sich nicht so bestimmt ausgesprochen, sie schimmert aber durch alle Ermahnungen, „daß man werth halten solle die Freiheit der Kinder Gottes,“ hindurch.] So bildete sich durch Communication der eine Theil unseres Kanon, in dem man auch schon die größeren Verschiedenheiten der Lehrweise findet. Bald fügte sich manches andere hinzu, was erst die spätere Zeit wieder ausschied. Auch hier sieht man das allmählich sich verbreitende und verwischende des apostolischen Ansehens, denn Barnabas ist Apostel, und sein Brief hat kein bestimmtes Zeichen der Unächtheit. (Schl.) Hier sehen wir aber auch schon von Anfang die Freiheit des christlichen Urtheils, welches sich durch keine Gränzen von außen beschränken ließ. Wir können nicht nachweisen, daß hier von kritischen Untersuchungen aus das allgemeine Urtheil bestimmt worden wäre, sondern man sieht, daß nur das Gefühl von der Ungleichheit des inneren Gepräges diesen Brief aus dem Kanon geschieden. Hierbei ein Gefühl der Untrüglichkeit anzunehmen, kann nicht auf eine bestimmte Zeit eingeschränkt werden.

ſtel Paulus zu ſolcher, der phariſäiſchen und jüdiſchen Anſicht ganz entgegengeſezten Anſicht gekommen, da er, als er zum Chriſtenthum übertrat, ſchon in dem Alter war, wo ſich die Juden zu verehelichen pflegten? Es muß alſo ſchon damals etwas vorhergegangen ſein, woraus ſich das erklären läßt. Wenn er auch ein eifrig phariſäiſch erzogener war: ſo müſſen wir doch glauben, daß in ihm etwas außerordentliches und über das gewöhnliche Treiben erhabenes war, und eine rein geiſtige Umkehrung möglich machte; daß er etwas in der Anſicht ausgebildet hatte, was er auch in der Praxis befolgte [a]).

Es müſſen hier auch Punkte hervorgehoben werden, die für häretiſch gehalten werden, aber gar nicht chriſtlich ſind, 1) von Simon Magus, ſeinem Lehrer Doſitheus und einem ſeiner Schüler Menander, als ſeien das die erſten Urheber des Gnoſticismus geweſen. Wir kennen einen Simon aus der Apoſtelgeſchichte, einen Samariter, von dem auch Juſtin in ſeiner Apologie redet. Was er aber ſonſt ſagt, z. B. daß Simon in Rom mit faſt göttlicher Ehre ſei verherrlicht worden, iſt nur eine mißverſtandene Conjectur; daß aber hier die Keime des Gnoſticismus geweſen, kommt erſt im Irenäus und Epiphanius vor. Euſebius ſieht dieſe Lehre des Simon allerdings als eine Ausartung des Chriſtenthums an, ſo daß Simon ein Chriſt geworden und geblieben ſei. Wenn aber Juſtinus, ein Samariter, ſagt, daß ſeine Landsleute in ihm die *μεγάλη δύναμις θεοῦ* verehrten: ſo ſieht man, daß das nicht mit dem Glauben an Chriſtum beſtehen kann, und das beweiſt einen Untergang des Chriſtenthums in Samaria [b]). Bloß was von ſeinem Schüler

a) Paulus Eheloſigkeit war wol ſchon Oppoſition gegen die jüdiſche Fleiſchlichkeit, vielleicht aus helleniſchem geſchöpft. Schl.

b) Simon konnte unmöglich Chriſt ſein und ſich ſo für die *μεγάλη δύναμις θεοῦ* oder nach Origenes gar für *υἱὸς θεοῦ* halten, wie denn auch Origenes contra Celsum ganz dagegen proteſtirt, daß er ein Chriſt ſei. Seine Helena war Symbol von der Geſchichte und den Verirrungen

Menander in Antiochien gegen das Ende des erſten Jahrhunderts geſagt wird, iſt etwas gnoſtiſches. Es ſind Philoſopheme über den Urſprung des Uebels, das nicht von Gott herrühre ſondern von den Engeln, die bei der Schöpfung der Welt thätig geweſen ſeien, was auch bei den Rabbinen vorkommt. Dieſer iſt aber auch kein Chriſt geweſen, ſondern hat dort auf ſeine Hand eine Sekte geſtiftet; denn es heißt, er habe auch eine Taufe gehabt, die ſich jedoch auf ihn bezog. Es iſt aber am Ende auch gar kein Factum, daß dieſer Menander mit Simon zuſammenkam, ſondern es entſtand von der Vorausſezung, daß Simon Stifter des Gnoſticismus ſei, und da war Menander das Zwiſchenglied. Clemens Alexandrinus handelt im zweiten Buche der Stromata und VII, 17 ſehr dunkel von Simon; hier möchte Clemens wol ganz anders geſchrieben haben, wenn er ſichere Spur hatte, daß Simon gnoſtiſirte. Wie man nun dazu gekommen, dies als chriſtliche Abweichung anzuſehen, erklärt ſich ſo. Hegeſippus, ein judaiſirender Chriſt, hatte zuerſt über die kezeriſchen Abweichungen des Chriſtenthums geſchrieben. Da von ihm nichts auf uns gekommen iſt: ſo können wir vermuthen, daß er mit den Abweichungen im Judenthum anfing, und von dieſem iſt es auf die folgenden Häreſiologen übergegangen, mit den jüdiſchen Häreſien anzufangen. Nun kommt Simon in Samarien vor und wird ein Samariter genannt. Joſephus (Antiq. XX, 7, 2) erwähnt eines kypriſchen Juden Simon, eines angeblichen Magiers, der genauer Freund des Feſtus war;

des verkörperten Geiſtes nach Art der Propheten, und indem er die Identität aller Offenbarungen verkündigte, konnte er deſto leichter von allen Seiten an ſich ziehen. Doch iſt nicht recht zu begreifen, wie er ſich nach der Geſchichte noch habe geltend machen können, wenn nicht theils, daß er auch den heiligen Geiſt in ſeine Theorie mit aufgenommen, ihm geholfen, theils aber die chriſtliche Tradition in jener Gegend unterbrochen worden. Zu Origenes Zeit war die Sekte ganz wieder ausgeſtorben, und wo alſo gleichzeitige oder ſpätere Schriftſteller (ob es ſchon von Clemens gilt?) von Simonianern reden, da meinen ſie Gnoſtiker. Schl.

man weiß nicht, ob beide dieſelben ſind. Da Simon nun zu Samaria auftrat: ſo wurde er für einen Häretiker unter den Juden gehalten, und da von ihm in der Apoſtelgeſchichte erzählt worden, daß er Chriſt wird: ſo wurde ſeine Häreſie eine chriſtliche. Offenbar iſt dieſer Simon ein fabelhaftes Weſen und Menander die erſte geſchichtliche Perſon, der aber, als ſeine eigene Taufe habend, kein Chriſt war a).

Wie iſt nun hier der ganze Verbindungszuſtand der Chriſten nach dem Abtreten der Apoſtel anzuſehen? Hier müſſen wir darauf ſehen, wie die chriſtliche Gemeinden beſtanden, und welches das Verhältniß der Glieder der Gemeinde unter einander war. Was das erſte betrifft: ſo iſt ſchon geſagt, wie die hier zuſammentreffenden Umſtände eine partielle Aufhebung des Zuſammenhangs hervorbrachten. Der Zuſammenhang ward gehalten durch die Apoſtel; die Keime von Gegenſäzen, die in ihnen ſelbſt lagen in Bezug auf die eigentlichere und liberalere Behandlung des Chriſtenthums, waren ſchon längſt ausgeglichen; die Gemeinden hatten alſo ein und denſelben Typus gehabt bei ihrer Einrichtung. Der unmittelbare Zuſammenhang der Gemeinden unter einander war ein gelegentlicher und kein beſonders organiſirter; gelegentlich auf einer Seite dadurch, daß Geſchäfte den Chriſten das Reiſen nöthig machten, und ſo Nachrichten von einer zur andern kamen; theils durch die Beſtrebung einzelner Gemeinden, das Chriſtenthum weiter zu verbreiten. Das einzig organiſirte war der Dienſt der Apoſtel. In einem gewiſſen Sinne kann man auch das als etwas organiſirtes anſehen, in welchem Verhältniß die Gemeinde einer ἐπαρχία, Gemeinde der Hauptſtadt einer Provinz, mit einzelnen unbedeutenderen Gemeinden einer Provinz ſtand; hier vermittelte der politiſche Zuſammenhang den kirchli-

a) Menander in Antiochia am Ende des erſten Jahrh. mag wol gnoſtiſirt haben, aber ein Chriſt war er wol gar nicht, und ſein Zuſammenhang mit Simon iſt wol auch erſt der Vorausſezung, daß die Gnoſtiker von Simon abſtammten, nachgebildet. Schl.

chen. Wie die Apoſtel vom Schauplaz verſchwinden, hört dieſes Element auf, und da iſt es nicht anders möglich, als daß einzelne Regionen den andern fremd wurden; auf der andern Seite mußte die centrale Poſition der Metropolen in ihrem Umkreis immer weiter um ſich greifen, und da der Ort immer Einfluß hat, bildete ſich ein provincieller Charakter. Die Verbindung aber verſchiedener Provinzen unter einander war etwas zufälliges, und ſo kam es, daß ſich in verſchiedenen Provinzen verſchiedene Sitten bildeten, die, als ſie nachher bemerkt wurden, ſchon eingewurzelt waren. Nun waren die Apoſtel der Mittelpunkt der Lehre geweſen, zuerſt allein, und als ſich der Kreis der Chriſten mehrte, und, da ſie nicht mehr zureichten, ſich neue Lehrer wählten, waren dieſe es, welchen ſie das Amt übertrugen. Als ſie nun ganz vom Schauplaz abtraten, finden wir die Lehre in den Händen ihrer Schüler. Hier müſſen wir gleich vermuthen, wenn wir es auch nicht wüßten, nicht nur einen Stillſtand, ſondern ſogar einen Rükkſchritt der Lehre; denn einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen den Apoſteln und ihren Schülern müſſen wir auf jeden Fall annehmen, ſie konnten nicht ſo durchgebildet ſein, wie die Apoſtel ſelbſt, und ſo ausgezeichnete Subjecte, wie Paulus, haben wir nicht Urſache in allen Regionen anzunehmen. Die Apoſtel hatten zwar eine große Auswahl, aber dieſe wurden gleich von einer ſolchen Menge mechaniſcher Geſchäfte überhäuft, daß ſie ſich nicht gehörig ausbilden konnten.

Was nun die Gemeinde ſelbſt betrifft: ſo finden wir einen Gegenſaz durch eine Neigung zum jüdiſchen oder zum ethniſchen hin, freilich durch die Lehrer zuſammengehalten, dabei aber auch das Einſchleichen von mancherlei menſchlichem in die Kirche. Das Chriſtenthum hatte die Tendenz der Ausgleichung aller ſtörenden äußeren Verhältniſſe, und deren gab es in jener Zeit eine Unzahl. Die apoſtoliſchen Schriften geben uns darüber ſo viele Angaben, daß das Factum nicht zu bezweifeln iſt. (Vergl. Briefe an die Corinther und Brief des Jacobus.) Wegen der verſchie-

denen Elemente der Gemeinden konnte sich das gehörige nur durch Reaction mit der Zeit entwikkeln; es ist daher etwas durchaus thörichtes, die erste christliche Gemeinde herabsezen zu wollen, und mit Unrecht hat man vieles, was in der ersten Kirche unchristliches sich einschlich, den Wirkungen des Christenthums zugeschrieben. Zwar war dies nur eine Opposition gegen eine Ansicht, welche die erste christliche Gemeinde der Unsündlichkeit Christi nahe brachte und von da an eine fortlaufende Verschlechterung annahm; aber eben so falsch ist die andere Ansicht, die behauptet, daß die ersten christlichen Gemeinden, obgleich durch den Reiz der Neuheit und des Enthusiasmus unterstüzt, doch so schwach waren.

Die Wahrheit liegt in der Mitte. Die Macht der Gewohnheit konnte nur allmählich besiegt werden, und fremde Elemente mußten sich in dieser Zeit einschleichen, wenn das Christenthum geschichtlich sein sollte. So z. B. der Unterschied zwischen Sklaven und Herren sollte fortbestehen, obgleich beide Mitglieder der Kirche waren, bis er konnte gesezlich aufgehoben werden; ebenso der Unterschied durch Erwerbung. Sobald die Einsicht hierüber deutlich wurde, mußte das Durcheinandergehen aufhören.

Ein anderes ist das Verhältniß der christlichen Gemeindeglieder unter einander. Eine größere Differenz war hier nicht möglich als die zwischen Aposteln oder Stiftern der Gemeinde und den Mitgliedern der Gemeinde, aber diese wurde frühzeitig abgestumpft. Indem nun frühzeitig eine Organisation der Gemeinde entstand: so entstand hier ein Mittelglied, und ein solches ist immer etwas ausgleichendes. Es scheint auch, als ob der Unterschied des Lehrens und Belehrtwerdens, wie wir aus Paulus merken, damals aufgehört habe ein persönlicher zu sein. So wie wir uns eine Gemeinschaft denken, die solche Dienstleistungen, wie die Wohlthätigkeit, organisch betrieb: so müssen wir glauben, daß auch andere Sachen nicht sehr mechanisch betrieben wurden. Es wird im neuen Testamente den Christen der

Vorwurf gemacht, daß ſie mit ihren Streitigkeiten vor die bürgerlichen Richter, die gewöhnlich keine Chriſten waren, ſich begäben. Daß ſie in ihrem Verhältniſſe zu Heiden ſich vor ſie begaben, folgte aus der Anerkennung der Obrigkeit, aber in ihrem Verhältniſſe unter einander war es billig, daß der Apoſtel Paulus es tadelte, wenn ſie eine heidniſche Obrigkeit anflehten. Um das zu vermeiden, mußten ſie einen wählen oder die Gemeinde einen einſezen, der das verwaltete und ſchlichtete; das giebt natürlich das Amt der πρεσβύτεροι. Alle Verwaltung der ganzen Gemeinde als einer moraliſchen Perſon fiel aber den Presbytern anheim, daher wir bald in der Apoſtelgeſchichte zu Jeruſalem Apoſtel, Presbyter und die Gemeinde finden. Die Apoſtel, wie ſie zuerſt das Diakonat von ſich abwälzten, müſſen auch hernach das Vorſteheramt von ſich abgethan haben, das ſie noch zur Zeit des Ananias hatten. Nun aber findet ſich im Briefe an die Corinther eine Spur, daß ein jeder die Befugniß zum Lehren gehabt habe, ganz entgegengeſezt gegen eine Aeußerung in der Apoſtelgeſchichte II, 42 ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες ἐν τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων. Hat ſich das aus jenem gebildet? Wir müſſen uns am Pfingſtfeſt aber auch die ganze Gemeinde in einem ſolchen Momente denken. Nun aber war das nichts geregeltes, denn betrachten wir das Ende des Pfingſttages: ſo iſt es wahrſcheinlich, daß nicht bloß die neubekehrten dreitauſend, ſondern auch die früheren noch das Bedürfniß belehrt zu werden fühlten. Hieraus geht hervor, daß man einen Unterſchied machen muß zwiſchen geregelter Einrichtung des Belehrens an gewiſſen Stunden, wo Männer auftraten, die beſtändig fähig waren, ihren Gemüthszuſtand auszuſprechen und zu lehren; und daß es auch eine freie Zuſammenkunft der Chriſten gab, wo keine ſolche geregelte Belehrung ſtattfand, ſondern wo jeder, der dazu ſich gedrungen fühlte, ſich ausſprechen durfte. Das gab das recht organiſche. Wenn man ſich dieſe Theilung nicht denkt, woher ſollten die Indicia gekommen ſein, daß Einer

die Fähigkeit des Lehrens in dem Grade habe, daß ſie ihm nie fehlen werde? Wir möchten alſo auf den Grund jener Stelle nicht den Schluß machen, daß es eine allgemeine Regel geweſen ſei, daß jeder Chriſt lehren konnte, ſondern es ſcheint, daß das auf eine organiſche Weiſe beſchränkt war. Daher ſcheint ſich die Sache ſo zu verhalten, daß von Anfang an das Lehren ein kirchliches Amt war, ſo gut wie die Leitung der Angelegenheiten und das Diakonat, daß aber das Amt der Leitung der Angelegenheiten unter dem Namen eines *πρεσβύτερος* oder *ἐπίσκοπος* mit dem Amt des Lehrens vereint war. Außerdem aber hat es am Sonntage in den allgemeineren Verſammlungen bei den Mahlen eine freie Aeußerung gegeben, was aber, um nicht auszuarten, auch organiſirt werden mußte, ſo daß dieſe Mittheilung dem Inhalt und der Form nach mitten inne lag zwiſchen dem Gebet und der freien Mittheilung im Geſpräch; die Zeit auch nicht zur Stunde des Gebets, ſondern zur Zeit des Mahles.

Nun iſt noch ein Punkt zu unterſuchen, der ſchriftliche Verkehr und der Grund, der in dieſer Zeit gelegt wurde zu den neuteſtamentlichen Schriften. Daß die apoſtoliſchen Briefe, ſofern ſie ächt ſind, in dieſem Zeitalter geſchrieben ſind, liegt durch die Sache ſelbſt zu Tage, was aber für ein Gebrauch von ihnen gemacht wurde außer von denen, an die ſie gerichtet waren, wiſſen wir nicht. Die Briefe waren nicht alle von gleichem Werth und Inhalt, einige bezogen ſich auf ganz individuelle Verhältniſſe in den einzelnen Gemeinden, andere waren Antworten auf Anfragen der Gemeinden an die Apoſtel, und dieſe ſollten offenbar in dieſen Gemeinden bleiben; andere waren Belehrungen, die gelegentlich den Gemeinden mitgetheilt wurden, dieſe waren alſo einer weiteren Verbreitung fähig. Dieſen Unterſchied finden wir in den Briefen Pauli. Er hat den Corinthern nicht zugemuthet, den Brief, den er an ſie geſchrieben, anderen mitzutheilen; in dem Briefe an die Coloſſer aber giebt er der Gemeinde ſelbſt Anlaß, den Brief mitzutheilen und auszu-

tauſchen. Wenn eine Gemeinde der anderen den Austauſch erlaubte: ſo liegt darin auch die Erlaubniß einer ferneren Mittheilung, d. h. wenn es die Umſtände erforderten, den Brief abzuſchreiben, und ſo hatten Gemeinden Briefe, welche nicht an ſie gerichtet waren. Nun haben wir auch andere Briefe, die gleich der Ueberſchrift nach an mehrere Gemeinden geſendet wurden, wie die petriniſchen Briefe; dieſe konnten nicht an eine Gemeinde geſchikkt werden, ſondern es mußte ſie jemand von einer Gemeinde zur andern tragen, wo dann Abſchriften genommen wurden. Das iſt der Urſprung der encycliſchen oder Circularſchreiben; denn der Träger wird jeder Gemeinde, die er mitnahm, auch zugeſtanden haben, eine Abſchrift zu machen. Nun haben wir auch ſchon geſehen, wie die Mittheilungen der Gemeinden ſelbſt geſchehen durch reiſende Chriſten. Da war es alſo möglich, daß ſich auch in Händen von Privatmännern mehrere apoſtoliſche Schriften befanden, und ſo eine Sammlung derſelben zu veranſtalten; aber dadurch ward es auch möglich, nach dieſem Zeitalter fremdartige Stükke in ſolche Sammlungen einzumiſchen. Es iſt alſo ſehr natürlich, daß jede Gemeinde allmählich ihren eigenen Kanon bekam. Daß nun dieſe Briefe auch öffentlich hinter altteſtamentlichen Abſchnitten vorgeleſen wurden, liegt in der Natur der Sache ſelbſt.

Wie mag es aber nun mit den Evangelien geſtanden haben? Es ſind viele der Meinung, und ſie haben eine Tradition darüber, aber auch nur eine Tradition, daß die Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter beſtanden. Die Tradition, daß Matthäus ein Evangelium in hebräiſcher Sprache geſchrieben, wird auf unſer erſtes Evangelium angewandt. Ebenſo heißt es, Marcus habe ſein Evangelium unter Autorität des Petrus geſchrieben, Lucas ſei der ἑρμηνευτὴς des Paulus geweſen; natürlicher hieße jenes dann εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον, „der Lehrweiſe des Petrus gemäß.“ Aber es ſind das doch nur Traditionen, und es ſtehen

diesen viele Umstände entgegen, die uns dieser Ansicht abgeneigt machen müssen. Einen Brief an einzelne Gemeinden zu schreiben, konnte im höchsten Drange der Umstände nöthig sein; eine solche Lebensbeschreibung Christi aber zu geben zu einer Zeit, wo noch so viele Augenzeugen lebten und mündlich lebendiger erzählen konnten und die Apostel selbst noch in großer Thätigkeit standen, hat etwas sehr unwahrscheinliches. Dazu kommt, daß es in dieser Zeit noch εὐαγγελισταὶ gab, deren Geschäft es eben gewesen zu sein scheint, die Lebensgeschichte Christi zu erzählen, und denen, die nicht Augenzeugen waren, ein Ersaz zu sein. Bei dieser Bewandniß der Umstände hat man nicht anzunehmen, daß das mündliche durch das schriftliche ergänzt werden mußte.

Wenn man sich von den evangelischen Schriften des ersten Zeitalters eine deutliche Vorstellung machen will: so muß man Rükksicht nehmen auf die Umstände, Bedürfnisse und Widerstrebungen. Unsere evangelischen Schriften sind zu keinem bestimmten Zwekk geschrieben, sondern aufs Gerathewohl entstanden. Solche Schriften, wenn es nicht ganz dem Ungefähr überlassen bleiben sollte, zu verbreiten, mußten Anstalten getroffen werden; solche Anstalten waren die Abschreiber (librarii). Dergleichen kann es unter den damaligen Christen nicht gegeben haben; die lebendige Mittheilung war das erste, und die meisten Christen waren von der Art, daß sie nicht in dem Bildungskreise waren, solche Librarii bezahlen zu können. Die Apostel lebten auch noch, und die εὐαγγελισταὶ trugen Abschnitte aus dem Leben Christi vor, theils in der festeren, theils in der freieren Versammlung. Das Bedürfniß war also auf diese Weise befriedigt; daß aber zusammenhängende Vorträge sollten gehalten sein, so mündlich, wie unsere Evangelien schriftlich, dazu ist auch keine Wahrscheinlichkeit. Ein kritisches Verfahren fand nicht statt, und es bedurfte daher keiner zusammenhängenden Vorträge. Man sieht also gar nicht, wie jemand sollte auf den Gedanken gekommen sein, ein solches Evangelium zu verfassen, zumal von den Aposteln und

ihren Gefährten, bei denen es Gewiſſensſache geweſen wäre, einen bedeutenden Zeitaufwand für eine ſolche Sache, die nicht nöthig war, zu machen; daß aber einzelne ſolche Erzählungen von einzelnen litterariſch gebildeten Chriſten zur beſſeren Wiederholung aufgezeichnet wurden, iſt ſehr natürlich, und ſo konnten ſich früh einzelne Erzählungen verbreiten. Je mehr aber das Chriſtenthum in Gemeinden kam, wo vom Leben Chriſti nichts bekannt war, deſto nothwendiger waren die obigen Evangeliſten. Ob nun die Vorgänger, die Lucas zu Anfang erwähnt, bloß einzelne Facta geſammelt, oder vollſtändige Biographien geliefert haben, iſt und bleibt ungewiß. Dieſe Aufzeichnungen aber konnten auch von ſolchen geſchehen, die durch eine Richtung zum wunderbaren das wahre Colorit der Geſchichte verdunkelten, und es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß mit den Keimen der Evangelien in dieſem Zeitalter auch Keime der Apokryphen entſtanden ſind.

Nun haben wir in unſern Evangelien zwei, die keinen Anſpruch darauf machen aus dem apoſtoliſchen Zeitalter zu ſein, das des Marcus und Lucas; denn wenn dieſe auch Begleiter des Paulus und Petrus nach der Tradition geweſen ſind: ſo haben ſie doch eine Generation ſpäter als dieſe gelebt. Zwei andere Evangelien, des Matthäus und Johannes, machen darauf Anſpruch. Was das erſtere betrifft: ſo ſind von manchen unſerer Zeit ſchon Zweifel genug dagegen erhoben worden, daß das Evangelium vom Apoſtel Matthäus herrühre. Die Ueberſchrift erklärt ſich auch beſſer, wenn es heißt, Evangelium nach dem Vortrage des Matthäus. Das zweite Evangelium, das johanneiſche, iſt beſtimmt von dieſem Apoſtel; aber hier kommen noch andere Umſtände zuſammen. Nach der kirchlichen Tradition, die in allgemeinen Erzählungen weit zuverläßiger iſt als bei ins einzelne gehenden Berichten, lebte der Apoſtel lange in Kleinaſien, und in der Muße, die ihm das Alter gab, konnte er wol ein ſolches Evangelium ſchreiben. Dazu kommt die Darſtellung aus einem Guß viel mehr als bei den übrigen, die einzeln zuſammen-

gestellte und überarbeitete Erzählungen zu sein scheinen, und der Charakter, von einem Augenzeugen herzurühren: so daß an der Echtheit des Verfassers nicht zu zweifeln ist. Obgleich es nun aber von einem Apostel herrührt: so ist doch nicht zu zweifeln, daß er es erst im hohen Alter schrieb, also jenseits des Zeitpunktes, wo wir jezt stehen, der Zerstörung von Jerusalem.

Wie früh aber Abschnitte aus diesen Evangelien zugleich mit den Briefen der Apostel vorgelesen wurden, darüber verlassen uns die Nachrichten. Sobald Evangelien in den Besiz der Gemeinden kamen, wurden sie wahrscheinlich zugleich mit den Briefen vorgelesen, leicht konnten aber andere Schriften, die den apostolischen nicht gleich zu stellen waren, ebenfalls aus Unkunde der Vorsteher auch in der Gemeinde vorgelesen und also mit in den Kanon aufgenommen werden. Die Verbindung der Gemeinde war durch den Abtritt der Apostel aus diesem Leben für jezt zerrissen, bis auf einen andern Punkt, den wir jezt betrachten werden.

Es kommt nun das Zeitalter, wo viele Schriften von Christen ausgehend gemacht wurden, aber nicht für Christen, sondern für die Heiden, die Apologien. Die erste Apologie fällt schon ins Zeitalter des Hadrian. Zweitens wird nun betrachtet werden müssen das Eindringen der helleniſchen Bildung und Gelehrsamkeit ins Christenthum. Da ist einer der ersten, der auch zugleich Apologet ist, Justinus Martyr. Zu derselben Zeit findet sich drittens auch ein Moment, der großen Einfluß auf die Bildung der Gemeinden hatte, die ersten Synoden. Dieser Moment als Keim der zukünftigen allgemeinen Kirchenversammlungen fällt in dieselbe Zeit, in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Diese drei Momente wollen wir als eins ansehen, und betrachten, wie sich bis zu diesen Punkten hin das Christenthum entwikkelt hat.

B. Zeitalter der Apologeten.

Nach dem Abgange der Apoſtel entſtand eine große Veränderung in dem Verhältniſſe der einzelnen zur Maſſe. Die nächſten Schüler der Apoſtel übten einen ſolchen dominirenden Einfluß nicht aus wie die Apoſtel ſelbſt. Die ausgezeichnetſten waren Timotheus, Titus, Tertius, Cajus, Eraſtus, Trophimus, Secundus und andere, welche in den Briefen erwähnt werden; von allen dieſen hat die Geſchichte nichts aufbewahrt a). Die Tradition macht ſie zu Biſchöfen hier und da; waren und blieben ſie das: ſo konnten ſie die Autorität nicht haben, wie die Apoſtel; ſie hatten früher im Namen der Apoſtel gehandelt, und konnten daher nicht den Grad von Selbſtändigkeit bekommen, um denſelben dominirenden Charakter wie jene zu erlangen. Waren ſie nicht in beſtimmten Gemeinden, ſo war das ſehr weiſe, denn ſonſt hätte ſich das monarchiſche Prinzip der einzelnen Gemeinden weit früher entwikkelt, und je früher je ſchädlicher mußte es ſein. Es mußte aber jezt leichter ſein, daß ſich fremdartige Elemente einſchleichen konnten, die durch den Geiſt der Apoſtel gleich unterdrükkt worden waren.

Wenn wir nun die Schüler der Apoſtel nehmen, von denen wir etwas näheres wiſſen: ſo tritt uns zuerſt Clemens entge-

a) Eine Haupturſache des Stillſtandes nach der Thätigkeit der Apoſtel iſt, daß wir unter ihren unmittelbaren Schülern wenig oder gar keine ausgezeichnete Männer finden. Es iſt das gewiß leicht zu erklären: einmal war das Leben der Apoſtel zu bewegt und zu ſehr auf das ganze gerichtet, als daß ſich ſchon eine eigene Schule hätte unter ihnen bilden können; dann mußten, die ſich an ſie anſchloſſen, ihnen ſehr bald aushelfen in ihren Geſchäften, und ſo läßt ſich denken, daß ſich in ihnen ſelbſt wenig tüchtiges ausbilden konnte, weil zu wenig Ruhe war, um die geiſtige Aſſimilation zu befördern. [Von Timotheus, Titus und anderer weiterer Wirkſamkeit wiſſen wir nichts; Linus, der erſte ſogenannte römiſche Biſchof, wird genannt (2. Tim. 4, 21), aber von ſeinen Thaten ſchweigt die Geſchichte. Von Hermas, der auch im N. T. genannt wird, haben wir ein Buch in Form der Viſionen, aber auch dieſe pſeudoapoſtoliſche Form iſt mit weniger Kraft behandelt. Schl.]

gen, Biſchof von Rom. Von dieſem haben wir noch Briefe übrig, gegen die freilich mehrere Zweifel erhoben ſind, aber wenn gleich auch der zweite ſpäter interpolirt iſt: ſo tragen ſie doch einen großen Charakter der Aechtheit an ſich. Der Inhalt ſind nur ſchwache Nachklänge des von den Apoſteln ausgeſprochenen, aber dabei kommen Lobpreiſungen der Enthaltſamkeit vor; wir ſehen alſo, wie ſchon von angeſehenen Lehrern ein Werth auf etwas ſo äußerliches gelegt wurde, was natürlich eine Folge der Verfolgungen war a). Ein zweiter etwas ſpäter iſt Ignatius, Biſchof zu Antiochia. Unter ſeinem Namen haben wir noch mehrere Briefe, über deren Aechtheit viel geſtritten iſt (Coteleriſche Ausgabe der Kirchenväter). Manche ſind beſtimmt falſch, namentlich die ſich auf die ſpätere Kirchenform beziehen. Manches aber iſt nun wol ächt darunter, aber viel ausgezeichnetes iſt nicht darin. Zwar war es nicht zu erwarten, daß neue Entwikklungen in der Lehre vor ſich gehen ſollten, dazu bedurfte es eines Impulſes fremder Einmiſchung, aber in dem ganzen hätte man doch wol eine größere Energie und einen lebendigeren Geiſt erwarten dürfen. Ebenſo Polycarpus, dem man den Schüler des Johannes wenig anmerkt; und erſt am Ende dieſes Abſchnit-

a) Der Stoff vom erſten Briefe des Clemens beweiſt die Aechtheit genugſam, und giebt zugleich Kunde von dem damaligen Zuſtande. Auf den Gemeingeiſt wirkender nachtheiliger Einfluß von Perſönlichkeiten, wie auch ſchon zu Paulus Zeit, war nur gewaltſam, wie es ſcheint. Wäre damals ein ἐπίσκοπος unter den πρεσβυτέροις beſtimmt ausgezeichnet geweſen: ſo würde ohnfehlbar auch von ihm beſonders die Rede ſein. Ebenſo tritt auch Clemens ſelbſt nur als Repräſentant der übrigen Presbyter auf, und ſo wird offenbar, daß es damals Biſchöfe im eigentlichen Sinne noch nicht gab. Daher auch alle Kataloge in ſo weit unrichtig ſind, als man nur etwa den ausgezeichnetſten Presbyter herausgehoben und auf dieſen das ſpätere Biſchofsprädikat übertragen. Denn Mittelmäßigkeit mußte übrigens einen beſtimmten Unterſchied bald herbeiführen, indem man gewiß nicht viele Presbyter hatte, denen man das Lehren anvertrauen konnte. Nur der Unterſchied zwiſchen ἐπίσκοπος und διάκονοι geht hervor. Bei den lezteren blieb man gewiß bei der Zahl ſieben ſtehen, und da alle Chriſten einer Stadt nur eine Gemeinde bildeten, ſo gab dies Veranlaſſung zu den Subdiaconis. Schl.

tes finden ſich einige Männer, die etwas über dieſe hinausgehen, Hegeſippus, der erſte Geſchichtſchreiber, und Biſchof Dionyſius von Corinth, der auch Sendſchreiben an chriſtliche Gemeinden erließ. Nach den Fragmenten beim Euſebius kann man dem Manne eine reine Einſicht in das Weſen des Chriſtenthums nicht abſprechen; er ſprach gegen die Härte, mit der man fehlende behandelte, und faßte den milden Geiſt des Chriſtenthums auf eine ihn ſehr empfehlende Weiſe auf; ferner ſezte er ſich der falſchen Werthſchäzung der Enthaltſamkeit und Eheloſigkeit entgegen. Zwar ſagt er, man müſſe ſich hier nach der Schwäche der Menſchen richten, was er eigentlich nicht ausſprechen ſollte, aber der Geiſt der Zeit forderte, um in kein Extrem der Polemik zu verfallen, zu einer milden Schonung auf.

Fragen wir, Was wäre aus der Kirche geworden, wenn ausgezeichnete Individualitäten immer ſeltener geworden wären, und man ſich immer mehr in die traurige Mittelmäßigkeit verloren hätte, ſo daß ſelbſt der Unterſchied des wahren und falſchen aufgehoben wäre? Dann wäre das Chriſtenthum ein vergeblicher Verſuch geweſen. Indem wir nun vor dieſer Beſorgniß ſtillſtehen, fragt es ſich, Warum mußte nach dem apoſtoliſchen Zeitalter eine ſolche Remiſſion des chriſtlichen Geiſtes entſtehen? Hier müſſen wir auf ein anderes negatives Element ſehen, auf das Aufhören der Wundergabe und der exaltirten Geiſteszuſtände; auf die erſte legen wir kein Gewicht, da ſie mit der zweiten zuſammenhing. Hätte dieſer Zuſtand ſtark hervortretender Begeiſterung fortgedauert, wie wir ſie im apoſtoliſchen Zeitalter anzunehmen Urſach haben: ſo würden Reſultate daraus entſtanden oder Individualitäten daraus hervorgegangen ſein, die ſich der eintretenden Laxität entgegenſezten. Warum mußte das nun eintreten? Das Chriſtenthum, ſollte es geſchichtlich werden, mußte, obgleich es etwas übernatürliches iſt, doch in ſeiner Wirkung zeitlich werden, denn der heilige Geiſt mußte eben ſo gut Fleiſch werden wie das Wort. Bei einer jeden geiſtigen Ent-

wikklung ſind die erſten Fortſchritte die ſchnellſten; ſie bringen eine Spannung aller Lebenskräfte mit ſich, und machen ungewöhnliche Erſcheinungen möglich, auf die dann immer ein kleiner Stillſtand folgt, wann der Reiz der Neuheit aufhört. Die außerordentlichen Zuſtände waren nur möglich in einem Zeitalter, wo das Chriſtenthum mit ſeinen Verheißungen und der Befriedigung derſelben zuerſt hervortrat, und die Befriedigung nach einer lang genährten Sehnſucht in jedem neu war. Nachher konnten die Wirkungen des Chriſtenthums, da es ſchon etwas bekanntes war, obgleich ſein Geiſt derſelbe geblieben, nicht mehr ſo hervortreten, ſondern es mußte mehr den Charakter des gewöhnlichen annehmen. So hätte alſo das Chriſtenthum auf einer ſehr untergeordneten Stufe ſtehen bleiben können, wenn nicht eine neue Entwikklung eingetreten wäre. Das neue Element, was in das Chriſtenthum kam, war die Theilnahme der helleniſch ſprechenden und gebildeten am Chriſtenthum, wodurch aber theils das veranlaßt wurde, was wir Verfolgungen des Chriſtenthums nennen, theils auch die Vermiſchung des Chriſtenthums mit fremdartigen Elementen a).

Unter Nero kann das Chriſtenthum weder in der Hauptſtadt noch in der Provinz ſo ausgebreitet geweſen ſein, daß es der Gegenſtand einer eigenen Verfolgung werden konnte. Es mußte alſo etwas anderes dazu gehören. Nun finden wir in der Apoſtelgeſchichte und anderwärts, daß die Juden es bei den Römern geltend machten, daß das Chriſtenthum eine neue *βασιλεία*

a) Helleniſche Wiſſenſchaft mußte unter die Chriſten kommen, wenn das Chriſtenthum nicht ſollte eine plebeje Religion bleiben und als ſolche verkommen. Als den erſten Repräſentanten dieſer Uebertragung kann man Juſtinus anſehen. Es entſtand nun erſt Theologie, d. h. wiſſenſchaftliche Behandlung des Chriſtenthums und Tradition deſſelben oder Schule. Die Theologie ging zuerſt in die Apologetik über, dann in den Streit gegen die Abweichungen und in die innere Lehrbildung. Dieſes nun nannte man *γνῶσις*, und es konnte nur ein Eigenthum weniger ſein, wogegen das Chriſtenthum als Gemeingut aller *πίστις* hieß. Schl.

ſtiften wollte. Unter Claudius (53) wurden die Juden aus 53
Rom vertrieben, und mit ihnen vielleicht auch Chriſten, welche nur als eine jüdiſche Sekte angeſehen wurden. Unter Nero kehrten ſie zurükk, aber mit der neuen Einrichtung der Gemeinde erwachte auch der Haß der Juden wieder gegen die Chriſten, und ſo konnte Nero eine Veranlaſſung haben, die Urſache des Brandes auf die Chriſten zu ſchieben. Es conſtirt aber nicht, daß dieſe Verfolgung ſich außerhalb der Grenzen Italiens erſtrekkt habe. Ebenſo die zweite Verfolgung unter Domitian (95). Hier iſt 95
es ſehr wahrſcheinlich, daß Chriſten, die geborne Juden waren, mit den Juden, welchen ein Tribut auferlegt wurde, leiden mußten, und vielleicht auch andere Chriſten, die von den Delatoren angegeben waren. Es giebt eine Anecdote von Verwandten Chriſti (Hegeſipp. bei Euſeb. III, 19. 20), die deutlich zeigt, daß das Chriſtenthum nicht der eigentliche Gegenſtand der Verfolgung war. Auch Tertullian (Apologet. c. IV.) ſpricht zweifelhaft über eine Verfolgung unter Domitian a).

Nun kommt die Zeit des Trajan, wo es aus einem Briefe des Plinius bekannt iſt, daß ein geſezliches Verfahren gegen die Chriſten der Provinz ſtattfand. Ein eigenes Edict des Kaiſers gegen das Chriſtenthum gab es nicht, wol aber ein Edict gegen ἑταιρίαι, verbotene Geſellſchaften; darunter konnten die Chriſten

a) Einige nehmen ſogar zwei Verfolgungen unter Nero an; in der zweiten ſoll dann Paulus in Rom umgekommen ſein; dieſe zweite iſt ganz ohne alle Wahrſcheinlichkeit. Ebenſo iſt es mit der Verfolgung unter Domitian. Juſtinus M. ſpricht zwar davon, als wenn Domitian Geſeze gegen die Chriſten erlaſſen habe, allein die Behauptung ſteht ſo allein, daß man ſchwerlich glauben kann, daß ſie ihre Richtigkeit habe; ſie beruht bloß auf dem Faktum, daß Domitian ſeinen Vetter Flavius Clemens habe hinrichten laſſen. Dio Caſſius (LXII.) ſagt, daß Clemens ſei der ἀθεότης beſchuldigt worden, und weil die Chriſten ſpäter oft ἄθεοι genannt wurden: ſo ſchließt man, daß dieſer ein Chriſt geweſen ſei. Er kann aber eben ſo gut judaiſirt haben, wie dies häufig der Fall war; und wäre dies auch alles ſo wie es erzählt wird: ſo könnte man es doch keine Chriſtenverfolgung nennen.

mitbegriffen werden, denn ihr ganzes war etwas nicht offenkundiges und sanctionirtes. Wie kam es aber, daß man das Christenthum mit darunter subsummirt hat? Je weiter das Christenthum sich verbreitete, desto leerer wurden die Gözentempel und um so geringer das Ansehen und Einkommen der Priester. Diese erregten den Haß des Volkes, und so nahm man jene gesezliche Gelegenheit wahr, um gegen das Christenthum handeln zu können. Wenn man fragte, Worauf sie sich verbänden: so sagten sie es frei heraus, und es war dies nichts verdächtigtes, aber es konnte als Opposition erscheinen gegen die caerimonias Romanas, die römische Staatsreligion. Indem nämlich das römische Reich um sich griff, schloß es auch Völker in sich, die nicht die römische Religion hatten, aber diese wurden theils in den römischen Cultus mit hineingezogen, theils behielten sie ihre Volksreligion; so auch das Judenthum, das noch einige Analogie mit der heidnischen Staatsreligion hatte. Das Christenthum aber ohne äußerlichen Cultus, ohne öffentliche Gestaltung, bot eine solche Analogie nicht dar, es war Privatsache; und so hatte es nichts, weshalb man ihm die Abneigung gegen die römischen Gottheiten verzeihen konnte, und so war auch kein Grund, das Christenthum auf einen Fuß zu sezen mit dem Judenthum. Waren nun die Christen aufgelöst worden durch Trajans Verbot: so mußten die Obrigkeiten darauf dringen, das Verbot ins Werk zu sezen. Wenn also die Christen auf das kaiserliche Edict angeklagt wurden: so wurden sie aufgefordert, ihre Häresie aufzugeben und zur römischen Staatsreligion überzutreten. Da sie nun die Gözenbilder nicht anbeten, Christum nicht abschwören wollten: so trat die gesezliche Strafe gegen sie ein; bei geringen Todesstrafe, bei andern Exil u. s. w. Nun aber ist auch nicht zu läugnen, daß die Christen, wie es so zu geschehen pflegt, auch ihrerseits Veranlassung gaben in Folge eines unüberlegten Eifers, indem sie die Volkswuth immer mehr reizten und die Obrigkeit nicht achteten. Theils gab es solche, die, wenn es ein gesezliches

Verfahren gegen die Christen gab, sich selbst angaben; aber das in die Gefahr Hineinrennen wurde als Troz angesehen und mußte die Verfolgungen schärfen. Dann hatten sie auch unnüze Bedenken, wo die Forderungen der Obrigkeit gelinder waren, daß sie z. B. nur dem Kaiser den Namen dominus geben sollten; hier brachten sie sich oft selbst in Verlegenheit, indem sie fragten, ob hinter dem dominus nicht etwa ein deus stekke (Domitianus dominus et deus noster); und wenn sie bei heidnischen Ceremonien fehlten, oder sich als müßige Zuschauer hinstellten: so war das ein drittes. Uebertriebene Aengstlichkeit und unüberlegter Eifer waren das also, was das Christenthum selbst verschuldete.

Unter Hadrian hatten zwei Christen, Quadratus und Aristides, zu Athen dem Kaiser (120) eine Schrift für die Chri- 120
sten übergeben, die den Kaiser bewog gelindere Maaßregeln eintreten zu lassen, aber nicht das Christenthum irgendwie zu sanctioniren a). Es giebt auch einen Brief beim Vopiscus, worin er zeigt, wie verworrene Vorstellungen er noch vom Christenthum troz seiner Reisen hatte; er mischt darin Christenthum, Heidenthum und Serapisdienst in Aegypten zusammen, und hielt alles für gleich verworren.

Die Antonine fuhren darin fort. Marc Aurel sagt von den Christen, es müßte ihr leichter Tod von einem Urtheil herrühren, nicht von einer bloßen Hartnäkkigkeit. Er bekam sehr häufig Berichte aus den Provinzen gegen die Christen und wußte, was gegen sie geschah; er wollte aber nichts als einen gelinden Tod nach einem gesezlichen Verfahren; der Angeberei und der Grausamkeit, die oft stattfand, wo sich die Obrigkeit beim Volk beliebt machen wollte, war er entgegen.

Hier kommen wir nun in die Zeit, wo der erste wissen-

a) Die Christen sollten nur um bürgerlicher Verbrechen willen verfolgt werden; indessen kann man sich leicht denken, wie dies doch dem Christenthum keine Aufnahme gewähren konnte, denn die Apotheose der Cäsaren anerkennen konnten sie doch nicht.

ſchaftliche Apologet, ein Biſchof Melito von Sardes, Verfaſſer der Schriften περὶ ὑπακόης πίστεως αἰσθητηρίων (in wie weit man dem Zeugniß der Sinne glauben muß), περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, περὶ τοῦ πάσχα, περὶ ἐκκλησίας, περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ und anderer bei Euſebius (IV, 26), eine Schuzſchrift dem Kaiſer überreichte. Wir finden alſo hier eine aſiatiſch chriſtliche Literatur. In ſeiner Schuzſchrift beim Euſebius erkennt man auch eine rhetoriſche Gewandtheit, allein vieles in derſelben müſſen wir eben auf dieſen rhetoriſchen Charakter ſchieben. So ſagt er, das Chriſtenthum ſei unter Auguſtus ins Reich gekommen, und habe ſeitdem gleichaltrig mit der Kaiſerherrſchaft kein Unglükk angerichtet. Außerdem nennt er das Chriſtenthum nicht eine εὐσέβεια, ſondern φιλοσοφία; das hat aber bei ihm auch mehr eine rhetoriſche Bedeutung, als daß er es ſelbſt für den wahrſten Ausdrukk gehalten hätte. Hätte er ſich des Ausdrukks εὐσέβεια bedient: ſo kam er auf den Punkt, wo die Römer nichts als religio licita und illicita kannten. Auch konnte er, weil das Chriſtenthum keinen oſtenſiblen Charakter hatte, ſich des anderen Ausdrukks bedienen. Uebrigens dürfen wir nicht glauben, daß die Griechen ihr Chriſtenthum nur für eine Philoſophie hielten; das Wort hat eine weite Bedeutung; hießen doch im Joſephus die jüdiſchen Sekten auch φιλοσοφίαι. Auch hatten die Wörter θεοσέβεια und εὐσέβεια den Nebenbegriff äußerlicher Gebräuche.

Die Verfolgungen zu zählen und ſie an beſtimmte Kaiſernamen zu heften, giebt kein reines Bild; wir ſehen, daß aus vielen Geſichtspunkten gegen die Chriſten verfahren werden konnte. So konnte ein Geſez des Marc Aurel auch gegen die Chriſten gebraucht werden, nach welchem Geſeze diejenigen verwieſen werden ſollten, die leichtgläubige Gemüther durch die Gefahr vor dem Zorne der Götter ſchrekkten. Fragen wir nun, Was wirkten dieſe Verfolgungen auf die Chriſten? gutes oder ſchlimmes? Die Standhaftigkeit, Einfachheit und Geradheit der Chriſten, be-

sonders ausgezeichneter Männer wie Polycarpus, mußten einen starken Einfluß haben, und insofern konnten die Verfolgungen nach außen hin mit zur Verbreitung des Christenthums beitragen. Außerdem hatten sie ein läuterndes Prinzip nach innen, aber Erbitterung und Trotz mußte auch zu gleicher Zeit dadurch entstehen und der blinde Eifer genährt werden a). So wie Verachtung und Haß dem Verleugner, Ruhm und Lob dem standhaften zu Theil wurde: so entstand auf der einen Seite gegen die, die das Christenthum verläugneten, eine übermäßige Strenge, und es entwikkelte sich auf der andern Seite eine übertriebene Werthschäzung des Märtyrerthums. Daher die Härte gegen die Lapsi und die Märtyrerfeste, an die sich die nochmalige Verehrung der Heiligen und Reliquien anschloß, obwohl ein einfaches Andenken an die Märtyrer noch nicht als eine Ausartung erschien, wozu noch etwas anderes gehörte; aber es schließt sich doch eins leicht an das andere an.

Bei Gelegenheit der Erwähnung Polycarps ist noch folgendes einzuschalten. Wir sehen aus dem, was wir aus seinem Leben wissen, daß es schon damals eine Art von Trennung zwischen den griechisch und lateinisch redenden Christen gab. Polycarpus machte eine Reise von Athen nach Rom, der zum Grunde lag eine verschiedene Handhabung des Christenthums in beiden Ländern, besonders eine Differenz in der Feier des Osterfestes. Es muß aber noch mehr gewesen sein, doch es war nicht, was eine Spaltung hätte nähren können, und in ihm war der milde Geist der johanneischen Schule. Als ersten Keim aber der

a) M. Aurel und Arrian fanden die Todesliebe der Christen roh und unvernünftig. Wer Kräfte und Bestimmung der christlichen Kirche gegen einander abwog, konnte sie so nicht billigen. M. Aurel. XI, 3. τὸ δὲ ἕτοιμον τοῦτο (sc. ἐὰν ἤδη ἀπολυθῆναι δέῃ) ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχηται μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν (obstinatio) ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι, ἀτραγῴδως. Arrian. Epict. V, 7 sagt, die Galiläer wären ἐπὶ ἕθους furchtlos. Schl.

Schwierigkeit zwischen Griechen und Lateinern sich zu verständigen, müssen wir dieses schon ansehen.

Gleichzeitig mit Melito war Apollinaris von Hierapolis, Verfasser einer zwiefachen Apologie πρὸς Ἕλληνας und πρὸς Ἰουδαίους a). Da die lezten keine Macht mehr zu einer Verfolgung hatten: so sieht man, daß hier schon ein theoretischer und offensiver Zwekk war. Justinus Martyr suchte in zwei Apologien ad Senatum und ad Imperatorem das unzureichende der hellenischen Philosophie darzuthun. Es kann hier auch der Schrift Dialogus cum Tryphone Erwähnung geschehen, die, wenn sie auch wirklich nicht von Justinus herrührt, doch nicht aus einer spätern Zeit stammt. Eine solche Vertheidigung des Christenthums veranlaßte neue Angriffe auf dasselbe, und in dieser Beziehung ist der erste Celsus unter Hadrian und Marc Aurel. Er beweist viel rhetorische Gewandtheit, läßt erst einen Juden gegen das Christenthum auftreten und tritt dann als epikurischer Philosoph, dem es um Religion nicht so recht Ernst war, gegen beide auf. Dies ist der Anfang, der fortgeht bis zur völligen Herrschaft des Christenthums. Der Hauptpunkt des Angriffes gegen das Christenthum war besonders die Neuheit des Christenthums, und daß es Eingang unter lauter ungebildeten Menschen fand. Eine Stelle im Celsus Ἀληθὴς λόγος, Ein Wort der Wahrheit, heißt, „man wisse selbst nicht recht, mit wem man bei den Christen reden solle; es gäbe da so viele Spaltungen, daß sie fast kaum den Namen gemein hätten.“ Hier mag freilich Unkunde und rhetorische Uebertreibung zum Grunde liegen; es führt uns aber das auf die Untersuchung, wie sich die Differenzen der Lehre in dieser Zeit ausbildeten.

Nach dem Tode der Apostel trat ein Stillstand in der Entwikklung der Lehre ein, und bei der Mittelmäßigkeit der Lehrer nach dem apostolischen Zeitalter konnten sich leicht heidnische und

a) Euseb. IV, 27.

jüdiſche Elemente einmiſchen. Die Abſonderung der paläſtinenſiſchen Chriſten von den übrigen und das Feſthalten am Judenthum war ſo groß, daß die Gemeinde zu Jeruſalem keine Biſchöfe hatte, die nicht nationale Juden waren. Erſt unter Hadrian findet ſich ein Biſchof, der ein Hellene war, und dieſer hatte wahrſcheinlich noch eine andere Gemeinde, denn Hadrian verbot, daß in ſeiner Aelia Capitolina ſich ein Jude niederlaſſen ſollte; da mußte ſich alſo die chriſtliche Gemeinde vom Judenthum losreißen. Nun finden wir in dieſer Zeit eine ebioniti-ſche Ausbildung des Chriſtenthums, am vollſtändigſten zuerſt durch Cerinth; Traditionen laſſen ihn in Kleinaſien leben (96) 96
und dort den Apoſtel Johannes mit ihm zuſammenkommen. Doch thut dieſe Anekdote der Tradition keinen Vorſchub; daß er aber aus dem jüdiſchen Chriſtenthum ſtamme, damit ſtimmt, was wir von ſeiner Lehre wiſſen und uns Geſchichtſchreiber über ihn berichten. Es iſt dieſelbe nichts als eine Steigerung der nazaräiſchen Anſicht; daß Chriſtus ein Prophet ſei, damit vertrug es ſich, ihn als einen auf gewöhnlichem Wege erzeugten Mann anzuſehen, und mögen nun dieſe nazaräiſchen Juden das Evangelium infantiae nicht gehabt oder es verworfen haben, kurz ſie hielten ihn für den Sohn Joſephs. Das charakteriſtiſche der Propheten war, daß das ῥῆμα θεοῦ an ſie geſchah, dies nannte man auch λόγος. Nun ſei es das eigenthümliche Chriſti, daß ihm der λόγος conſtant inwohnte, nicht bloß momentan in ihm war, aber nicht war dieſer λόγος in ihm urſprünglich. Daher ſtellte Cerinth ſeine Lehre in dieſen Terminis dar: „Chriſtus ſei bis zu ſeiner Taufe ein gewöhnlicher Menſch geweſen, mit dem ſich bei der Taufe der λόγος verbunden habe.“ Ich glaube nicht, daß man den λόγος nach arianiſcher Vorſtellung nahm, als zweite Perſon der Gottheit, ſondern bloß als ein Einwohnen der göttlichen Kraft, wie ſie in den Propheten war. Auch ſagt man, Cerinthus habe behauptet, vor dem Tode Chriſti habe ſich der λόγος von Chriſto getrennt, und er ſei als gewöhnlicher Menſch

gestorben. Wenn nun Cerinthus den λόγος bloß auf das numen Christi bezog: so läßt sich das sehr gut vereinen, denn mit dem Tode Christi war seine messianische Wirksamkeit zu Ende [a]). Cerinth soll ferner behauptet haben, Christus sei noch nicht gestorben. Wir haben auch Ursache zu glauben, daß Cerinth die Berichte von der Auferstehung Christi verworfen, und es ist das auch etwas ganz gleichgültiges, denn die Apostel gingen stets bei ihrer Verkündigung des Christenthums von der Auferstehung aus. Cerinth muß sich also auf jeden Fall in Opposition befunden haben; ich glaube aber, daß er das nicht so nakkt vorgetragen habe. Er wird gesagt haben, Derjenige, der auferstanden ist, sei Jesus, nicht Christus, denn der λόγος war nicht mehr in ihm. Das hängt damit zusammen, daß Cerinth als Vater des Chiliasmus ausgegeben wird, als ein solcher, der eine baldige Wiederkehr und dann eine allgemeine Herrschaft Christi darunter verstand. Dies findet auch Vorschub in den Reden Christi selbst, mitunter auch noch in den Briefen, zuweilen mehr geistig und mit dem jüngsten Gericht zusammenhängend. Es lassen sich also abweichende Lehren hierüber denken, und Cerinth ist dann das zusammenfassende Organ dieser Vorstellung gewesen, die sich in andern Regionen des Christenthums schon anders gebildet hatte. Daß die Anhänger des Cerinth Κερινθιανοὶ oder Μερινθιανοὶ genannt worden seien, muß eine Thatsache sein, da es unbefangen und ohne alle Absicht erzählt wird [b]). Offenbar aber ist lezteres ein Spottname von μερίζειν, „er habe Christum getheilt." Theodoret giebt ihm auch Schuld, er habe gelehrt,

a) Dabei ist jedoch die Wichtigkeit des Todes Christi für die Erlösung nicht anerkannt, die aber auch in den Schatten gestellt werden mußte von denen, welche den Opferdienst fortdauern ließen. Eben diesen Mangel finden wir auch bei Hegesipp. Schl.

b) Daß Cerinth den Siz des Chiliasmus nach Jerusalem legte, war wol nur buchstäbliches Halten an der christlichen Tradition, und zeigt, wie wenig er gnostisch war. Schl.

die Welt ſei nicht das Werk Gottes, ſondern das Werk ſolcher Weſen, Intelligenzen, die Gott nicht gekannt hätten. Das hängt mit den anderen Berichten nicht zuſammen, und kam daher, weil man den Cerinth mit den Gnoſtikern zuſammenwarf; Theodoret ſelbſt nennt ihn auch anderwärts μοναρχιανός a). Eine andere Nachricht, die Epiphanius berichtet, daß Cerinth Paulum verworfen, iſt nicht ohne Wahrſcheinlichkeit, denn in den Briefen Pauli finden die Vorſtellungen von einem leiblichen Reich Chriſti keinen Vorſchub; auch war ja dieſer Apoſtel ein Gegner des Judenthums, der die Verbindlichkeit des νόμος für das Chriſtenthum abläugnete. Das ſezt eine Unkunde der paläſtinenſiſchen Chriſten mit den Briefen Pauli voraus, und es iſt daher nichts unwahrſcheinliches, daß man den Apoſtel Paulus verworfen; es war das nur eine Aeußerung unter vielen, und dieſe cerinthiſche Anſicht iſt die höchſte Aeußerung der nazaräiſchen Meinung vom Chriſtenthum. Die Geſchichte, die Epiphanius mittheilt, von einer Zuſammenkunft des Cerinth mit Johannes, erzählt er auch vom Ebion, von dem die Ebioniten herrühren ſollen; dieſer iſt wahrſcheinlich keine Perſon geweſen, ſondern aus ſymboliſcher Darſtellung entſtanden ſolche Geſchichten. Nachdem die paläſtinenſiſche Gemeinde wieder erneuert wurde durch helleniſche Chriſten, kommt der alte Partikularismus nicht mehr vor.

Wir kommen nun auf andere Meinungen, die einen anderen Urſprung zu haben ſcheinen, die gnoſtiſchen. Ich erlaube mir hier mehrere vorläufige Aufſtellungen, um meine Anſicht über die Sache zu rechtfertigen. Es iſt dies ein allgemeiner Name mehrerer Schulen oder Philoſopheme über das Chriſtenthum. Mit

a) Er ſagt auch, Chriſtus habe den bisher unbekannten Gott verkündigt, daſſelbe ſagt auch Irenäus. Nach Auguſtin ſoll er die Beobachtung des jüdiſchen Geſezes für nothwendig gehalten haben. Seine chiliaſtiſchen Erwartungen meldet Theodoret; daß er Offenbarungen erdichtet, ſagt dieſer und Euſebius; vielleicht war dies nur eine Form wie bei Hermias. Schl.

ſolchen allgemeinen Namen iſt es eine ſchlimme Sache; es ſcheint, daß einige unter ihnen ſich dieſen Namen ſelbſt gaben. Plotin in ſeinen Enneaden (II, lib. 9.) in einer Abhandlung mit der Ueberſchrift *πρὸς γνωστικούς*, welche Ueberſchrift aber von Porphyrius herrührt, ſagt, „Es habe viele unter den Chriſten gegeben, die aus der *παλαιὰ φιλοσοφία* hergekommen wären, d. h. aus der helleniſchen Philoſophie im Gegenſaze des Neoterismus des Chriſtenthums. Unter jenen nun wären einige geweſen, die ſich mit Werken des Zoroaſter befaßten und behaupteten, Plato habe nicht das höchſte erfaßt, ſondern das ſei ſchon in jenen Büchern geweſen, und dieſe haben ſich Gnoſtiker genannt.“ Dies iſt alſo etwas ſpecielles [a]). Seitdem aber helleniſche Bildung in das Chriſtenthum kam, fing man auch hier an *πίστις* und *γνῶσις* zu unterſcheiden. Da mögen ſich alſo diejenigen, die ſich dieſe Bildung beilegten und ſich einer näheren Erkenntniß des Chriſtenthums rühmten, *γνωστικούς* genannt haben; es mag auch ihr Spottname geweſen ſein. Um ſich aber die Thatſache rein zu halten, thun wir beſſer, den Namen fahren zu laſſen [b]), und es iſt am beſten, ſie einzeln vorzunehmen, nicht zwar

a) Ob die Abhandlung gegen die von den Orthodoxen am meiſten beſtrittenen Gnoſtiker gerichtet ſei, iſt ſchwer zu ſagen, da Plotin ihnen auch den Vorwurf macht, ſie höben aus Weltverachtung die Tugend auf, und hätten auch keine Theorie der Tugend, da es doch gnoſtiſche *ἠθικὰ* und *περὶ δικαιοσύνης* und ähnliches giebt. Eben ſo wenig ſtimmen die Gegner im Gebrauch des Namens überein. Unſer Gebrauch rührt meiſt von Clemens her; Irenäus führt die Hauptlehre ohne dieſen Namen an, und nennt nur einen, Carpocrates, Gnoſtiker. Epiphanius behandelt auch dieſen, nebſt den übrigen, unter ihren beſonderen Namen, und redet dann noch beſonders von Gnoſtikern. Was es hiermit für eine Bewandniß habe, habe ich noch nicht Zeit gehabt recht zu erforſchen. Schl.

b) Sehr ſchwierig iſt die Namenbeſtimmung, die richtige Zuſammenfaſſung und Scheidung der Erſcheinungen. Die von der neu entſtehenden chriſtlichen Schule als häretiſch bezeichneten Gnoſtiker ſchreiben die *γνῶσις* ſich ausſchließend zu, und von den andern gelehrten Chriſten ſagten ſie, Sie ſtänden doch nur in der *πίστις*, wogegen dieſe wieder jener *γνῶσις*

nach genauer chronologiſcher Ordnung, ſondern wie die einzelnen Elemente am beſten ans Licht treten, da ohnedies die Kenntniß hierüber nicht genau iſt und alles Aufblühen des Gnoſticismus in das mittlere Drittheil des zweiten Jahrhunderts fällt.

Als die älteſten erſcheinen hier Marcion und Cerdo (nach 140). Der erſte wird als Schüler des lezteren angeſehen und hat nach Theodoret unter Antonin (130—140) gelebt. Dieſem wird beigelegt, behauptet zu haben, daß der Gott des alten und neuen Teſtamentes nicht eins wären, ſondern zwei ganz verſchiedene. Juſtin ſagt auch von Cerdo, Er lehre einen andern Sohn; „der neuteſtamentliche Sohn ſei ein anderer als der, den die Propheten verkündigt haben.“ Das lezte giebt einen Schlüſſel zum früheren, „der prophetiſche Sohn Gottes iſt kein exiſtirender;“ was nur heißen kann, die Vorherverkündigung der Propheten hätte mit der Erfüllung nicht übereingeſtimmt. Juſtin ſtellt das aber ſo dar, als habe er auch zwei Götter gelehrt. Es bleibt daher nichts übrig, als die Anſicht anzunehmen, daß die altteſtamentliche Vorſtellung von Gott nicht dieſelbe ſei, die wir durch Chriſtum von Gott haben; dadurch wird ſich die ganze Vorſtellung vom Chriſtenthum, die dieſer Anſicht zum Grunde lag, finden laſſen a).

nach 140

130 bis 140

---

eine ψευδώνυμος mit bibliſchem Ausdruck nannten. Bei dieſem Hin- und Herſchieben iſt ſchwer zu entſcheiden, an welche Stelle jedes gehörte. Schl.

a) Cerdo machte zuerſt den Unterſchied zwiſchen dem Gott des A. T. als dem gerechten und dem Vater Chriſti als dem guten. Ob er ſich zwei verſchiedene Weſen gedacht, oder nur zwei Vorſtellungsarten einander habe entgegenſezen wollen, iſt nicht entſchieden. Lezteres war wenigſtens die Hauptabſicht, ſie war antiebionitiſch, das Chriſtenthum vom Judenthum zu löſen und als etwas eigenthümliches neues darzuſtellen, dem ein anderes vollkommneres Bewußtſein von Gott zum Grunde liege. Indem aber dies bis zum Gegenſaz erhöht wird, ſo liegt darin der Anfang der gnoſtiſchen Abweichung, wogegen die katholiſche, die Lehre von der Einheit der Kirche, durch alle göttlichen Offenbarungen hindurch aufgeſtellt wurde. Schl.

Wir müssen uns hier zurükkversezen in die Zeit des ersten christlichen Cultus. Hier wurden nach der Analogie der Synagogen Abschnitte aus dem alten Testamente vorgelesen, und daran sollte man christliche Ideen entwikkeln. Wo nun eine Gemeinde meist aus Heidenchristen entstand, konnte es nicht fehlen, daß sich der Gegensaz der alt- und neutestamentlichen Ideen zu erkennen gab. Es giebt aber noch andere Regionen, wo sich ein solcher Gegensaz gegen das alte Testament erhob und wo kein Nebengeruch des Gnosticismus ist; so in der Bibliothek des Photius eine Stelle, wo Hegesippus gegen die Stelle des Paulus aus dem alten Testament, „Was keines Menschen Herz gesehen noch gehört," welche Paulus auf das anwendet, was noch im Christenthum bevorsteht, eifert. Diese Stellen benuzten die Chiliasten für sich. Hegesippus, ein Christ jüdischer Abkunft, sagt, solche Leute müssen nicht bedenken, daß Christus sagt, „selig sind, die nicht sehen und doch glauben." Es ist das auch gegen die Aussprüche Christi, der, wenn alle alttestamentlichen Ideen in das neue Testament übergehen sollten, nicht sagen könnte, Daß der nur den Vater kennt, dem der Sohn es geoffenbart. Sagt doch auch Cerinth, ein Judenchrist, Christus habe den θεὸς ἄγνωστος verkündet, d. h. den Gott, der im alten Testamente nicht zu finden ist. Wir haben also in der Ansicht des Cerdo nichts, als einen starken Gegensaz gegen die Uebertragung des alttestamentlichen auf das neutestamentliche. Was war es nun für ein Gegensaz, der diesen Unterschied verkezerte? Wir würden Unrecht thun, wenn wir sagten, Es sei das die Rükkwirkung der Judenchristen gewesen. Nein, es war der erste Keim des Katholicismus, des deutlich hervordringenden Bewußtseins der Einheit der Kirche, die auch bis auf die Reformation hin altes und neues Testament für eins hielt. Dieses konnte jene Meinung nicht gelten lassen, aber es bildete sich dabei auch die Einseitigkeit, daß man alles anders ansah, als es gemeint war. Wie leicht konnte man sich darüber verständigen, daß im alten Testa-

mente nur die neuteſtamentlichen Vorſtellungen latitirten! Wäre die Polemik gleichzeitig und vereint geführt worden: ſo möchte das ſich ſo ausgeglichen haben, dazu fehlte es aber an der ſchnellen Communication. Juſtin führt den Cerdo an, war auch ziemlich gleichzeitig mit ihm, kam aber nicht mit ihm in perſönliche Berührung, obgleich der eine ein Syrer, der andere ein Samaritaner war a).

Marcion war ein Schüler des Cerdo, und wir finden auch in dem, was ihm mit Sicherheit zugeſchrieben wird, weſentlich nur eine Fortſezung der Theorie des Cerdo. Nur eins iſt noch bei ihm, durch das er in die Kategorie kommt, wozu diejenigen gehören, auf welche Plotin das Wort γνωστικὸς bezieht, aber doch nur einigermaßen, weil er mehr platoniſirt als dualiſtiſch iſt. Es heißt von Marcion, er habe den Gegenſaz zwiſchen dem alt- und neuteſtamentlichen Gott ſo weit getrieben, daß er ſagte, „Es habe ſogar die Schlange es beſſer mit dem Menſchen gemeint als der altteſtamentliche Gott. Die Schlange, die dem Menſchen die Freiheit mittheilen wollte, ſtehe näher an Chriſtus, und die Erkenntniß ſei beſſer, als der Zuſtand der neuerſchaffenen Menſchen.“ Sodann kommt eine Theorie vor über Materie und Satan. Er nimmt eine urſprüngliche Materie an, um darin einen Grund von der Unvollkommenheit der Welt, des Uebels und des Böſen, zu finden, und den Satan ſieht er als das pſychiſche Abbild der ὕλη an. Aber eben daher ſieht man, daß er weit entfernt geweſen vom zoroaſtriſchen Dualismus, der ein böſes geiſtiges Urweſen dem guten entgegenſezt. Ob nun die Relation richtig ſei, wonach es heißt, daß Marcion den Demiurg, altteſtamentlichen Gott, als Unterweſen des

a) Den Hauptſaz des Cerdo ſpricht auch Clemens Alex. aus, indem er doch gegen die Gnoſtiker kämpft. Er ſagt, Gott habe den Juden das Geſez gegeben, den Heiden die Philoſophie. Indem nun hier beide einander gleichgeſtellt werden: ſo ſcheint daraus zu folgen, daß auch das Judenthum in einem gleichen Verhältniß der Unvollkommenheit zum Chriſtenthum ſtehe wie das Heidenthum.

höchsten Gottes, wie den Satan als Unterordnung der Materie (die aber als das platonische μὴ ὄν erscheint) angesehen, getraue ich mir nicht zu sagen. Wir sehen aber die Möglichkeit des Uebergangs in einen substantiellen Unterschied aus der Unterscheidung der alt- und neutestamentlichen Prädikate Gottes. Der erst durch das Christenthum geoffenbarte Gott wurde dargestellt als der durch Christum sich offenbarende, dessen Sendung Gottes Werk war. Daß sich die Liebe Gottes in der Sendung Christi besonders offenbarte, wie in der Schöpfung die Macht, das ist eine neutestamentliche Vorstellung schon bei Paulus. Nun wurde gefragt, Kann der alttestamentliche Gott, der Christum sandte, um die Unvollkommenheit aufzuheben, auch die Unvollkommenheit geschaffen haben? Wir tragen kein Bedenken, das zu bejahen; wir können uns aber auch hineinversezen in eine Ansicht, die das verneint. Da lag also die Vorstellung vom Demiurgos und die Ansicht nahe, daß sich der neutestamentliche Gott erst durch Christum in die Welt des alttestamentlichen Gottes mischte [a]). Es wäre schlimm, wenn das die kirchliche Lehre geworden wäre; es konnte das nur davon herrühren, daß der in ihrem Bewußtsein ausgetilgte Polytheismus auch eine rükkwirkende Realität hatte.

Deutlicher sehen wir dies hervortreten beim Saturnilus, ebenfalls einem Syrer, unter Hadrian und Antonin, jedoch weiß man nicht, ob in irgend einem Zusammenhang mit Cerdo. Er hat auf eine bestimmte Weise den alttestamentlichen Gott als ein untergeordnetes Wesen dargestellt. Er sagte, Dieser untergeordnete Gott habe die Welt erschaffen und auch den Menschen, der aber sein volles Leben selbst erst erhalten konnte durch einen σπινθήρ, „einen vom höchsten Gott ihm eingehauchten Fun-

a) Sein Evangelium hatte M. wol nicht seiner Theorie gemäß gebildet, sondern er hatte wol ursprünglich nicht eine Nachricht von der Kindheit Christi in Pontus gefunden, und nur in Bezug auf den Mangel an Nachrichten meint er auch wol, daß Christus nicht geboren worden, wozu sonst kein Grund in seiner Theorie war. Schl.

ken." Hier sehen wir also, daß er unterschied das Schaffen des Menschen aus dem Erdenkloß und die Einhauchung des Geistes durch Jehovah; einen Unterschied zwischen Elohim und Jehovah; Gott selbst als Schöpfer des Lebens, und nur das materielle war dem untergeordneten Gotte zugetheilt. Insofern war das etwas besseres als die Theorie des Cerdo, weil so Gott den Grund zum ganzen menschlichen Leben gelegt hat und das der Keim war, woran sich nachher die höhere Schöpfung durch Christum entwikkeln konnte. Durch die Duplicität der Substanzen war nicht der monotheistische Charakter des Christenthums verwischt, denn der Demiurgos blieb ein untergeordnetes Wesen, aber es war ein Gegensaz zwischen der göttlichen Allmacht und Liebe gesezt; jene mußte hinter dieser zurükktreten. Es war ein Weg eingeschlagen, um das unvollkommene und böse in der Welt zu erklären, der sich mit der Vorstellung von der göttlichen Allmacht nicht verträgt. Das ganze Verfahren rührt von einer Theodicee her in Betreff der Zulassung des Bösen, dadurch daß das Hervorbringen einem andern zugeschoben wurde. Aber wenn oft selbst die orthodoxen Vorstellungen, die das Böse dem Satan zuschreiben, nicht so übertrieben würden, und wenn man sich einen nur verminderten Willen Gottes, ein bloßes Zulassen vorstellte: so könnte man das auf jene Ansichten zurükkführen. Nun aber mußte Saturnil sagen, Nachdem Jehovah dem Menschen den geistigen Funken mitgetheilt, habe er ihn wieder den untergeordneten geschaffenen Geistern (sie theilten sich in gute und böse) überlassen, und sich um ihn nicht bekümmert, bis er den Erlöser sandte, um die guten zu belohnen und die bösen zu bestrafen. Denkt man bei diesem Unterschiede von Elohim (pluralis) und Jehovah auch an die alttestamentliche Vorstellung, daß die Engel bei der Schöpfung der Welt besonders thätig gewesen seien: so sieht man, wie hier alles am Faden des Judenthums fortgeht. Er hat die beiden Erzählungen in der Genesis für zwei auf einander folgende Momente gehalten. Denkt man

ferner an die Doppelreihe von Kain und Seth, an die Kinder Seth, die Kinder Gottes, die guten, die Kinder Kains, die Kinder der Menſchen: ſo bekommen wir leicht ſolche Vorſtellung wie Saturnil. Indem er aber die Welt von untergeordneten geiſtigen Weſen erſchaffen läßt: ſo liegt darin eben das zweite gnoſtiſche Element, die Theodicee. Indem im Chriſtenthum die Erlöſung Centralvorſtellung wird: ſo erwacht nothwendig zugleich das Bewußtſein des Böſen deſto ſtärker, und da ehemalige Juden ſowohl als Heiden ſich bewußt ſein mußten, erſt jezt zu einer wirklichen Vorſtellung von Gott gelangt zu ſein: ſo erſcheint es als eine neue Frage, Wie hat Gott erſt können das Böſe werden laſſen, wodurch die Erlöſung nothwendig wird? Das unvollkommene der Löſung leuchtet ein. Denn in dieſer ganzen Theorie ſehen wir das unvollkommene, das mit dem materiellen zuſammenhängt, und das böſe nicht unterſchieden. Der Erlöſer erſcheint nicht als Wiederherſteller, ſondern als einer, der das unvollkommne zum vollkommnen emporhebt, aber von einer Betrachtung des Erlöſers unter der Form des Verſöhners, Aufhebers der Schuld, iſt in der gnoſtiſchen Lehre nichts da a).

Dagegen alſo möchten wir als zur abendländiſchen Kirche gehörig uns am ſtärkſten expliciren; aber in der Polemik der alten Kirchenlehrer gegen dieſe Theorie finden wir nichts davon. Woher kommt das? Die griechiſche Kirche hat dieſen Unterſchied

a) Epiphanius Polemik hebt damit an, daß, wenn die ἄνω δύναμις gewußt hätte, was die Engel thun würden, ſo habe ſie es auch gethan, weil ſie es nicht verhindert. Von Gemeinden dieſer Sekte ſteht im Epiphanius nichts, den Saturnil finde ich im Index des Clemens wenigſtens gar nicht. Ebenſo wenig im Irenäus. Daß die Ehe und Kindererzeugung von Satanas ſei, ſchreiben ihm Irenäus und Epiphanius zu. Indem er nach Theodoret ſagt, der σωτὴρ ſei ἀγέννητος, ἀσώματος, und ἀνείδεος und nur φαντασίᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφάνῃ, muß man glauben, er ſezte die Erlöſung bloß in die Idee, und ſieht es nur als eine gemeinſame Fantaſie an, daß Chriſtus als Darſtellung dieſer Idee erſchienen ſei. Schl.

nicht herausgehoben, ſondern ſich an den Gegenſaz von Monarchie und Dualismus gehalten. Das iſt alſo der erſte Punkt einer Unterſcheidung der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche. In der orientaliſchen Kirche hat die Lehre von dem Erlöſer als eines Verſöhners nicht eine ſolche Rolle geſpielt wie in der occidentaliſchen; das Bewußtſein der Schuld tritt in lezterer mehr hervor. Die orientaliſche Kirche hat ſtets daran gehangen, daß eine urſprüngliche Unvollkommenheit dem Menſchen anklebe, und das ſei durch Chriſtus aufgehoben. Sofern nun Cerdo und Saturnilus antijüdiſch waren, konnten ſie das Opferweſen auch nur dem altteſtamentlichen Gotte zuſchreiben; da nun aber die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung ihre Darſtellungsmittel aus der Opfertheorie hernimmt: ſo trat die Lehre von der Verſöhnung bei beiden ganz in den Hintergrund.

Das ſind die erſten Anfänge, und wenn wir uns hiebei ſchon des Namens Gnoſtiker bedienten: ſo geſchah das nur der Kürze wegen, nicht aber wollen wir damit ſagen, daß dieſe Männer ſchon die Lehre mit den ſpäteren ſogenannten Gnoſtikern gemein hatten. Nur das iſt wahr, daß an den Unterſchied des ſinnlichen im Judenthum und geiſtigen im Chriſtenthum, an das Beſtreben der Theodicee, ſich die ſpätere gnoſtiſche Theorie anſchloß.

Ein einzelner Anführer einer eigenen gnoſtiſchen Sekte war Baſilides, ein Alexandriner, Zeitgenoſſe des Saturnil. Er ſagt ſelbſt, er habe ſein Chriſtenthum von einem Interpreten des Petrus, Glaucias, den ſonſt niemand kennt, ſo wie ſich Valentin auf den Theudas, einen γνώριμος des Paulus a), und

a) Wenn Saturnil wirklich ein Paläſtinenſer war, ſo kann Glaucias leicht ein antiocheniſcher Schüler ſein, der aber aus Jeruſalem dorthin gekommen. Valentin iſt ein Alexandriner, und es iſt alſo leicht, daß er auf einen γνώριμος des Paulus konnte zurükkgegangen ſein, da offenbar die alexandriniſche Gemeinde auf pauliniſchem Fuß gegründet war. An den Zuſammenhang mit Simon braucht man ſich nicht zu kehren,

beide auf den Apostel Matthias berufen. Ich glaube nicht, daß sie etwas besonderes von Matthias gewußt haben, sondern das lezte scheint recht verstanden einen Aufschluß über die Sache zu geben. Wenn man auch nichts auf die Sage giebt, daß Marcus oder gar ein Apostel die Gemeinde zu Alexandrien gestiftet hätte: so bestand sie doch zur Zeit der Antonine dort und ein christlichet Lehrer fand sie vor, brauchte sie aber nicht von Einem abzuleiten. Es scheint daher, als wollten diese Männer vielmehr ihre Abweichung ableiten. Es war ein Bestreben der damaligen Zeit, da es noch keine schriftlichen Dokumente gab, die Lehre auf fortlaufende Tradition von den Aposteln zu gründen. Da nun Matthias erst nachgewählt wurde, und er ein Apostel war ohne von Christo erwählt zu sein: so meinten sie, könne es ebenso gut, wie jener Apostel wäre, auch eine Lehre geben, die nicht apostolisch sei, aber doch vollkommen richtig.

Basilides bildete zuerst die Emanationstheorie weiter und genauer aus. Er nahm sieben προβολὰς [a]) an: aus dem höchsten Wesen seien zuerst hervorgegangen νοῦς, λόγος (hier wie in der neuplatonischen Schule), φρόνησις, σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη, εἰρήνη, Begriffe einer geistigen Thätigkeit, die er personificirte; σοφία und δύναμις zusammen hätten die Engel hervorgebracht, und das seien die ersten Wesen gewesen, die eine Erzeugung fortgepflanzt, bis zur Zahl von 365 Arten in ebenso viel Himmeln, womit auch Abraxas zusammenhängt. Die Zeitmaaße 7 und 365 waren offenbar der Grund für die Vervielfältigung der Emanation. Diese Engel erschufen die Welt, der Erlöser aber ist der νοῦς, der erste Erguß (προβολή) des göttlichen Wesens, des ἀγέννητος, aber verschieden von demsel-

daß aber Saturnil und Basilides aus einer Schule gekommen wären, und noch dazu aus einer unchristlichen, ist gewiß falsch.

a) Er bediente sich des sonst ungewöhnlichen Ausdrucks προβολή von προβάλλειν, um die Entstehung des unvollkommnen aus dem vollkommnen deutlich zu machen. Schl.

ben. Dazu kommt noch, daß der Erlöser keinen Theil an der ὕλη hatte (wie ihn auch schon Saturnil als den ἀγέννητος, ἀσώματος bezeichnet hatte), daher auch nicht gekreuzigt werden konnte, weil er ἀσώματος war; an seiner Stelle wurde Simon von Cyrene gekreuzigt, er kehrte ἀπαθῶς zum Himmel zurück [a]). Dieser Doketismus hängt damit zusammen, daß Basilides alle παθήματα ansah als προσαρτήματα, die aus der Vermischung der Seele mit der Materie [b]) entstanden. Daran konnte der Erlöser, indem er erst aus ihnen erlösen sollte, selbst keinen Theil haben, und also auch keinen Theil an der ὕλη. Das πρῶτον ψεῦδος lag also darin, daß man den Grund des bösen in der Materie annahm. Wenn man dagegen bedenkt, wie die katholische Kirche die Heiligung annahm durch die Ertödtung der Materie: so sieht man, wie gering der Unterschied beider Lehren war. Das vollkommen göttliche im Erlöser anzunehmen, gestattet auch, das vollkommen menschliche in ihm anzunehmen, daß nämlich das göttliche in Christus stark genug gewesen wäre, um den Einfluß des leiblichen zu hemmen. Allein Basilides erkannte nur ein vermindertes göttliche im Erlöser, und so sehen wir schon hier, wie genau, wenn die Idee der Erlösung bestehen soll, abläugnen des wahrhaft göttlichen und Abläugnung des wahrhaft menschlichen zusammenhängen.

Unter dem wenigen, was wir aus Clemens von Aeußerungen des Basilides wissen, ist manches sehr schöne. Er hat auf-

a) So sehen wir bei ihm deutlicher, als es bei Saturnil geschehen konnte, wie dieses dritte gnostische Element, das docetische, mit der Theodicee zusammenhängt. Schl.

b) Durch eine σύγχυσις ἀρχική, eine Vermischung der Principe (oder ursprüngliche Verwirrung). Auf jeden Fall also hängt dies mit der Organisation, dem leiblichen zusammen. Clemens sagt p. 488, Basilides habe die πάθη beschrieben als προσαρτήματα, welche der Seele aus einer σύγχυσις ἀρχική entstanden. Allein wenn er dies so versteht, als nehme er zwei Seelen an: so sagt die Stelle des Isidorus, die er ebendaselbst anführt, das grade Gegentheil, daß nämlich die Seele μονομερής sei. Schl.

geſtellt als antijüdiſch, daß der wahre Gott gar nicht könne und wolle gefürchtet, ſondern nur geliebt werden; das iſt ſo ächt chriſtlich, daß ſich nichts ſchöneres denken läßt. Er hat aber eine große Feindſchaft erfahren, die ihren Grund in ſeiner abweichenden Theorie vom Märtyrerthum hatte. Er lehrte, es ſei kein Verdienſt, ſich das Märtyrerthum ſelbſt zuzuziehen. Eine ruhige und gelaſſene Betrachtung der Beſtimmung des Chriſtenthums und beſonders ſeiner Lage in damaliger Zeit machte eine ſolche Anſicht beachtenswerth; es kommt nur auf die beſondern Motive an. Er ſagt nun, Er könne auch nichts von Bekenntniſſen halten, wenn er gefragt werde, ob er ein Chriſt ſei; denn zum Bekenntniß gehöre zweierlei, daß man es ſagt, und daß es die andern verſtehen; die Verfolger hätten aber nicht die rechte Kenntniß und Anſicht vom Chriſtenthum, und darum brauchte man hier nicht die Wahrheit zu ſagen. Daher die Formen unter ſeinen Anhängern, daß ſie ſagten, Juden wären ſie nicht mehr und vollkommene Chriſten noch nicht. Womit ſie andeuten wollten, daß ſie der vollkommenen Beſtimmung des Chriſtenthums noch nicht entſprächen. Das ſich den Leiden entziehen machte mehr den Grund des Abſcheus vor dem Gnoſticismus aus, als das abweichende in ihrer Lehre. Ebenſo konnte er den Gekreuzigten nach ſeiner Lehre verläugnen, indem er ſagte, Mit dem Gekreuzigten könne er nichts zu thun haben, weil ja der νοῦς nicht gekreuzigt wäre; der wahre Erlöſer ſei ohne παθήματα gen Himmel gefahren. Was ſonſt die Häreſiologen von Baſilides erzählt haben, ſcheint Fabel zu ſein. So, wenn es heißt, er habe Magie getrieben, kommt das aus ſeinem ſpekulativen Zahlenſyſtem her und aus der ſeiner Anſicht vom Märtyrerthum wegen geheimeren Verbindung ſeiner Anhänger a). Baſilides ſagt,

a) Die Verbindung der Maximen mit ſeinen docetiſchen Anſichten regte noch um ſo mehr auf, da ſie ſophiſtiſch ſchienen; ſo, Opfern könne man, weil es für den Glauben gar keine Bedeutung habe. Hieraus glaube ich auch die Beſchuldigung der Magie widerlegen zu können; denn da er die

Der Glaube eines jeden sei wie seine Hoffnung; wer eine sinnliche Erwartung des Messias annehme, der könne auch nur einen sinnlichen Glauben haben [a]). Da nun dem Glauben der Christen solche sinnliche Erwartungen beigemischt waren: so mochte er und seine Partei den Grundsaz haben, der wahre reine Glaube (γνῶσις) könne nur wenigen mitgetheilt werden [b]). Auch hierbei wurde er mißverstanden, als ob er glaubte nur die Gnostiker wären φύσει σωζόμενοι, da man deutlich sieht, dies gelte allgemein, und war nur den ἔργοις entgegengesezt. Denn er glaubte nicht an eine Rettung außer Christo und wollte nur sagen, daß das christliche Prinzip die ganze Natur durchdringen müsse. Ebenso hat gewiß auf bloßen Consequenzen beruht, was von einer Neigung zur Immoralität von ihm berichtet wird. Wenn von einer Vermischung der Seele mit der Materie die Rede war: so war auch die Rede von Werken, die der Seele in diesem Zustande aufgegeben wären; das nicht richtig aufgefaßt konnte so verstanden werden, als ob alle fleischlichen Werke die eigentliche Aufgabe der Seele gewesen seien. Nach dem, wie uns Basilides erscheint, müssen wir ihn davon lossprechen [c]). Es wird ferner berichtet, es habe unter seiner Partei ein εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλείδην existirt, und Basilides soll 40 Bücher ἐξηγητικῶν darüber geschrieben haben; dieses zeigt, daß die ka-

---

heidnischen Götter für Unterwesen hielt: so hätte er doch bei dem geringsten Glauben an Magie eine geheime Kraft der Opfer befürchten müssen. Schl.

a) Hierher gehört Clem. pag. 443 die Basilid. Definition: πίστις ψυχῆς συγκατάθεσις πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι — ἐλπίς· προςδοκία κτήσεως ἀγαθοῦ.

b) Dio γνῶσις sei nur einer kleinen ἐκλογὴ ὑπερκόσμιος eigen, und unter 1000 nur einem, unter 10,000 zweien kaum offenbart worden. Doch ist es fraglich, ob dies von Basilides oder Valentinus behauptet sei. Von den Basilidianern sagt Clemens p. 433, φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν . . . . τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ.

c) Epiphanius sagt, er habe eine πολυμιξία, heißt wol Gemeinschaft der Weiber, gelehrt; Irenäus weiß davon nichts. Schl.

nonischen Evangelien damals noch nicht entschiedene Autorität hatten, wie denn auch Justin sich ihrer nicht bediente. Von einem katholischen Theologen Agrippas Castor wird berichtet, daß er darin Betrügereien entdekkt habe; es waren aber wol nur Abweichungen, wie in unsern Evangelien sind. Auch sagen seine Gegner, wo sie von seinem Doketismus reden, nirgends, daß er diesen in sein Evangelium gelegt.

Wie mag es nun um diese Zeit mit der Sammlung der heiligen Schriften ausgesehen haben? Von Cerinth heißt es, er habe das Evangelium des Matthäus angenommen und auch dies noch sehr verändert. Diese Nachrichten rühren aus Zeiten her, wo der Kanon schon vollendet war, es constirt daher nicht, daß er die andern Evangelien verworfen habe; er kann sie ja nicht gekannt haben. Von Marcion heißt es, daß er das Evangelium des Lucas annahm und nach seiner Ansicht sich Veränderungen darin erlaubte. Aus einer sichern Quelle wissen wir, daß auch in Syrien ein Evangelium Petri sich fand, das gnostisirt haben soll. In dem Verzeichniß des Melito von Sardes, welches er in einem Briefe an einen Freund, der eine vollständige Sammlung der heiligen Schrift haben wollte, angiebt, finden sich nur alttestamentalische, noch kein neutestamentliches Buch. Im Justin dagegen finden sich mehrere neutestamentliche Stellen, aber wo er genau citirt heißt es nur ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων. Wenn wir das also alles zusammenfassen: so sehen wir, daß damals noch nichts vom neutestamentlichen Kanon bestand, und erst spätere Schriftsteller konnten dies übersehen und darüber aburtheilen. Basilides kann sich also ein Evangelium aus den verschiedenen Evangeliensammlungen gebildet haben. Gelesen und abgeschrieben wurden die apostolischen Briefe, daher hatte Marcion aus Pontus in seiner Sammlung der neutestamentlichen Schriften die paulinischen Briefe. Dabei bediente er sich freilich einer Freiheit, die er sich nicht hätte nehmen können, wenn ein Kanon

ſchon dageweſen wäre. Bald nachher muß ein ſolcher vorhanden geweſen ſein, aber ohne daß wir Nachricht davon haben. Ob er die Evangelien nicht hat aufnehmen, oder ob er ſie nicht gekannt hat, wiſſen wir nicht. Es iſt daher unrecht, dem Marcion und andern eine Verfälſchung der neuteſtamentlichen Schriften Schuld zu geben. Es war damals mit den neuteſtamentlichen Schriften ſo, wie es mit unſern Kirchenliedern iſt; wenn jemand für eine beſondere Gemeinde eine Sammlung von Liedern macht, ſo nehmen wir keinen Anſtoß, wenn er nach dem Gebrauch unſerer Kirche Veränderungen vornimmt; auf dieſe Weiſe wurden auch in damaliger Zeit mit den didaktiſchen und hiſtoriſchen Schriften der Apoſtel Veränderungen vorgenommen. Die Inſpiration wurde daher, da man die Autorität der Apoſtel ſehr hoch hielt, mehr auf die Thätigkeit als auf die Schriften derſelben bezogen. Wenn man alſo auf der einen Seite dem Marcion und Baſilides eine ächt chriſtliche Geſinnung und eine wiſſenſchaftliche Bildung nicht abſprechen kann, auf der andern Seite einen Papias, Schüler der Apoſteljünger, nimmt, den die kirchlichen Nachrichten als einen gutmeinenden, aber wegen ſeines ſchwachen Urtheils wenig zuverläſſigen Mann ſchildern: ſo ſehen wir auf der einen Seite ein freies Schalten mit allem, was als Buchſtabe ausgeſprochen war, auf der andern Seite ein Feſthalten an der Tradition. Beides mußte ſich alſo in der Kirche neben einander finden; die ſpekulative Betrachtung mußte dem Feſthalten an Fabeln und ſinnlichem, die das wahre wieder entſtellen konnten, das Gegengewicht halten. Hätte beides nicht neben einander beſtanden: ſo wäre das Chriſtenthum weit eher Verfälſchungen und Ertödtungen unterworfen geweſen. Daraus iſt leicht zu erklären, wie in größerer oder geringerer Analogie mit den hiſtoriſchen Schriften des neuen Teſtaments eine Menge anderer in verſchiedenen Gegenden haben entſtehen und Autorität gewinnen können, die, als der Zuſammenhang der Kirche wieder hergeſtellt war, ausgeſchieden wurden.

Ich kehre zum verlaſſenen Faden zurükk, indem noch ein paar derjenigen abweichenden Lehrer, die Gnoſtiker heißen, übrig ſind, Carpocrates und Valentinus. Carpocrates [a]) iſt in ſeiner Anſicht einfacher als Baſilides; er geht aus von weltbildenden Engeln, denen das unvollkommene in der Welt zugeſchrieben wird. Von der menſchlichen Seele ſagt er, daß ſie vor ihrer Einleibung beim ewigen Gotte war, und daß der Unterſchied, ob ſie reiner oder böſer ſei, abhängig ſei von der Lebhaftigkeit oder Schwäche der Erinnerung. Das iſt rein platoniſch, und wir müſſen geſtehen, daß in keinem der bisherigen dieſe Idee ſo rein aufgenommen iſt. Nun aber iſt damit eine ſtarke Annäherung an das verbunden, was wir Rationalismus nennen und was man fälſchlich den andern Gnoſtikern zuſchreibt, indem er nämlich von Chriſto ſagt, Sein Vorzug vor andern Menſchen beſtände nur darin, daß ſeine Erinnerung die lebendigſte geweſen. Da war kein ſpecifiſcher Unterſchied mehr; das können wir alſo einen gnoſtiſirenden Ebionitismus nennen, und um dieſe Anſicht ſtreng herauszuſtellen, mußte er die abſtrakte Möglichkeit übrig laſſen, daß ein anderer eine noch beſſere Erinnerung mitbringen und alſo beſſer erlöſen könnte als Chriſtus. Wenn einer das als abſtrakte Möglichkeit hinſtellt, ſo würde ich ſagen, Es iſt dabei die eigenthümliche Idee der Erlöſung durch Chriſtum noch nicht gefährdet; etwas anderes iſt das als reale Möglichkeit hingeſtellt. Aus den Berichten der Gegner, die freilich immer das Maximum der Abweichung Schuld geben, kann man das nicht genau erkennen. Es iſt demnach möglich, daß er es nur als ſcharfe Bezeichnung ſeiner Anſicht über die definitive Gemeinſchaft Chriſti mit dem Vater als ab-

a) Er iſt hier vorzüglich aufzuführen als Beiſpiel, theils wie leicht die beſtimmte Einmiſchung helleniſcher Philoſophie das chriſtliche verdirbt, theils von den Mißverſtändniſſen, welche die leidenſchaftliche Polemik der Gegner hervorbrachte. Schl.

ſolutes Maximum behauptet und doch den Grundſaz gehabt hat, Chriſtus wäre einzig und unübertrefflich, von dem das Heil der Menſchheit ausginge; woher er ſich auch auf johanneiſche Stellen vorzüglich berufen konnte.

Wie man mit dem Glaubensſyſtem dieſer Partei umgegangen ſieht man hieraus, „Carpocrates habe geſagt, der Menſch werde erlöſt durch πίστις und ἀγάπη.“ Das iſt vollkommen chriſtlich, und die pauliniſche Trias, die noch ἐλπὶς hat, hat etwas überhängendes. Dabei ſagt er, um es recht hervorzuheben, „Ueberall, wo das gute iſt, da iſt das beides; wo das nicht iſt, da iſt das ſchlechte; es gäbe gar keinen andern Unterſchied des guten und böſen, alles andere ſei Menſchenſazung und ἀδιάφορον.“ Irenäus, der über ſie ſchreibt, leitet davon ab, daß man alſo ſo unſittlich leben könne als man wolle, und ſagt, Er wolle zwar nicht der ganzen Partei in der Praxis die ἀσέλγεια zuſchreiben, aber in der Theorie zeige ſie ſich doch; das iſt doch bloße Conſequenzmacherei, denn von der ἀγάπη hatte ja Carpocrates gar nicht ein ſittliches Leben ausgeſchloſſen. Theodoret ſchreibt ihnen nun auch gleich die Praxis zu, beruft ſich aber dafür nur auf die Stelle des Irenäus. Man ſieht, wie übereilt man in der alten Kirche geſchloſſen hat und wie unzuverläſſig. Weil Carpocrates, um ſich eine teleologiſche Idee zu bilden, von der Verbindung der Seele mit der Materie ſagt, Die Seele ſolle den Kreis von ἔργοις vollenden, zu denen ſie durch dieſe Verbindung aufgefordert ſei (wobei er doch nur an ethiſche Weltbildung denken konnte), und eher werde ſie nicht vom Leibe befreit, ſondern was ihr in dieſem Leben noch fehle, müſſe ſie in einem andern nachholen: ſo meinten ſie, nach ihm müſſe ein jeder eilen ſich mit allen Lüſten zu ſättigen [a]). Ferner ſchreibt man ihm zu

a) Ob er Gott, von deſſen Gerechtigkeit Epiphanes in ſeinem περὶ δικαιοσύνης (Clem. p. 512) ſcheint ausgegangen zu ſein, auch wie Baſilides im untergeordneten Sinne genommen, und von ſeiner μονὰς unterſchie-

die Gemeinschaft der Weiber verlangt zu haben. Gewiß ist es, daß er von einer κοινωνία μετ' ἰσότητος geredet habe, von einer auf Gleichheit ruhenden Gemeinschaft. Wie er nun in der Lehre von der Seele platonisirte, mag er auch in diesem Punkte platonisirt haben, und in Platos Republik war allerdings als Maximum der κοινωνία auch die Gemeinschaft der Weiber a), welche (wenn Clemens Recht hat, und er führt doch ein Fragment des Epiphanes an) Theodoret fälschlich erst dem Prodicus zuschreibt. Es wird nun noch erzählt, daß die Carpocratianer geheime Zeichen unter sich gehabt; sie hätten eherne Bilder von Christus und heidnischen Philosophen gehabt, vor denen sie Mysterien gehalten. Dies führt noch mehr dahin, die Gnostiker nicht als eine abgeschlossene religiöse Sekte anzusehen, sondern nur als eine Verbrüderung derer, die eine höhere Theorie hatten.

Es ist noch übrig Valentinus, ebenfalls unter den Antoninen, der die Emanationslehre unter der Bezeichnung Aeonen vollkommen ausgebildet hat. Sein Verfahren gegen das eigenthümlich christliche ist ganz gleich dem der anderen; auf seine philosophischen Systeme können wir uns nicht einlassen. Es wird ihm zugeschrieben, daß er viel Poesien verbreitet hat, und seine Aeonentheorie hat viel Aehnlichkeit mit den alten Theogonien;

---

den, oder ob er die Begriffe Gerechtigkeit und Güte in einander auflöst, und Güte als die höchste Gerechtigkeit darstellt, kann ich jezt noch nicht bestimmen. Schl.

a) Auch das ist gewiß nur als ein Beispiel der vollkommensten Gemeinschaft theoretisch aufgestellt, denn Clemens führt es auch gar nicht als Faktum auf, und wenn Epiphanes die Vorschriften Christi über die Ehe tadelt, so hat er sich gewiß durch eine allegorische Erklärung herausgeholfen. Geheime Erkennungszeichen, mit denen Marcellina viele in Rom soll eingeweiht haben, deuten auf geheime Verbindungen, was sehr in der gnostischen Ansicht lag. Ebendahin ist auch die Verehrung des Epiphanes zu ziehen, bei welcher gewiß von Opfern im eigentlichen Sinne als völlig antignostisch nicht die Rede ist, wiewol Gnostiker sich nach Basilides kein Gewissen machten, an heidnischen Opfermahlzeiten Theil zu nehmen. Schl.

dann müßte ſie wie dieſe auch ſymboliſch erklärt werden. Von dieſem Geſichtspuncte aus verliert ſich vieles, was man buchſtäblich für reinen Unſinn halten müßte. Valentinus ſcheint einen Unterſchied gemacht zu haben in der Exiſtenz, die er den Aeonen beilegt, durch eine bloße Verminderung des göttlichen Weſens und durch die Verbindung deſſelben mit der ὕλη, welche als eine οὐσία ἄμορφος (alſo ein negatives Weſen) die σοφία aus Sehnſucht nach dem Urgrunde [a]) geboren. Chriſtus war nun aus der Aeonenwelt; man weiß aber nicht, ob aus der erſten προβολὴ oder einer ſpäteren, wenigſtens ſchien er ihm keinen Antheil an der ὕλη zugeſchrieben zu haben. Doch iſt der reine Docetismus des Valentinus wieder zweifelhaft durch das, was er von der Ernährung Chriſti ſagt, ſo wie auch durch das Läugnen ſeiner Auferſtehung. Man ſieht daraus, wie die abweichenden Syſteme ſich nicht in der Conſequenz erhalten können, die ſie unchriſtlich machen würde, ſo lange nur der Geiſt der Anſicht chriſtlich bleibt. Was in jener Hinſicht Valentin von Chriſtus ſagt, daß nichts in ihm habe verderben können, kann man auch auf alles geiſtig ſinnliche, was nach Valentin der Materie ſo verwandt iſt, anwenden, und gewinnt daraus eine reine Theorie von der Unſündlichkeit Chriſti. Dabei war ihm die Scheidung des Chriſtenthums vom Judenthum ebenſo Hauptſache wie bei den andern. Daß er nicht ſo unſinnig geweſen ſei, wie man ihn gern darſtellt, ſieht man aus ſeinen beiden Schülern Ptolemäus und Heracleon. Vom lezteren haben wir einen Commentar über Johannes beim Origenes. Wo er hier vom Anſchließen Chriſti an das Judenthum redet, hält er das für Beſcheidenheit und erklärt es aus dem Grundſaze, daß das beſſere neue auf dem ſchlechteren beſtehenden habe erbaut werden müſſen [b]). Nehmen wir dies als Tendenz der Schule an, ſo ſcheint

a) Er ſchreibt ihm wol eine feinere Materie zu. Schl.

b) Er ſpricht dem Demiurgos urſprünglich alles Bewußtſein vom So-

es, als ob Valentin den philoſophiſch gebildeten Hellenen das Chriſtenthum habe auf eine angenehme Weiſe zuführen wollen. Vom Ptolemäus haben wir noch einen Brief an Florus, welchen Epiphanius aufbewahrt hat, wo er das Geſez zerlegt und ſagt, daß auch der Decalogus als das höchſte deſſelben erſt durch den Erlöſer ſeinen höheren Sinn und ſeine vollkommene Gültigkeit erhalten habe. Er unterſcheidet hier ebenſo den höchſten Gott und den Demiurgos, wie es Cerdo angefangen a); die Aeonenlehre, durch welche dies erſt wieder deutlich gemacht werden ſollte, und welche er auf eine andere Unterweiſung verſparte, ſcheint nur philoſophiſche Einkleidung und Hülfstheorie, um das rein chriſtliche begreiflich zu machen.

Andere einzelne Gnoſtiker oder gnoſtiſche Schulen ſind theils unbedeutend für unſern Zwekk, theils räthſelhaft. Dahin gehören beſonders die Ophiten. Sie ſollen getauft haben auf den Namen des Vaters der ἀλήθεια und des καταλθὼν εἰς Ἰησοῦν. Das lezte iſt nach dem valentiniſchen Syſtem der auf Chriſtum kommende Aeon, und die ἀλήθεια kann man ſich in das πνεῦμα ἅγιον umgeſtalten. Andere ſollen nicht getauft

ter ab, woraus man auch einen Schluß machen kann, wie er die Propheten angeſehn. Schl.

a) Einige ſchreiben das Judenthum einem böſen Weſen zu, andere ſehen es als eine unmittelbare göttliche Offenbarung an. Wäre es das erſtere, ſo hätte Chriſtus nichts davon beibehalten können, wäre es das leztere geweſen, ſo hätte er nichts daran ändern können. Man müßte alſo theilen, einiges ſei wirklich göttliche Offenbarung, anderes ſei von Moſes, das dritte ſei durch die ſpätern hinzugefügt, durch die παράδοσις, welche Chriſtus aufgehoben habe. Dann ſagte er, das göttliche darin ſei auch wieder verſchieden, einiges das vollkommen gute, was Chriſtus habe beibehalten können, anderes, das auf der Idee der Gerechtigkeit ſich gründende, was Chriſtus nicht beibehalten habe. Daraus erhelle am beſten die Differenz zwiſchen dem Gott im moſaiſchen Geſeze und dem göttlichen in Chriſto. Alſo iſt der Gott, ſchließt er, den Moſes offenbart hat, nicht der τέλειος θεός. Aus dieſer Unterſcheidung nun, ſieht man, haben die Gnoſtiker erſt ihre Theorie von den Ausflüſſen des göttlichen Weſens gebildet, nämlich die Tendenz, dem Chriſtenthum nur ſeinen höheren Charakter zu ſichern.

haben, da geistiges nicht könne durch leibliches bewirkt werden. Hier sieht man den Idealismus auf der höchsten Spize und gänzliche Werthlosigkeit alles äußeren. Sie sollen ferner eine Schlange verehrt und sie beim Abendmahl geküßt haben. Da weiß man nun nicht, ist man im christlichen oder in etwas anderem [a]).

Dies alles zusammengefaßt kann ich weder mit Theodorets Eintheilung der Gnostiker stimmen noch auch mit Neanders. Jener leitet alle vom Simon ab und sagt, Die einen hätten Aeonen gebildet, die andern nicht; die Aeonentheorie hat sich aber doch nur aus der jüdischen Engelstheorie allmählich herausgebildet. Dieser theilt sie in solche, die vom Judenthum ausgegangen wären, und solche, die sich demselben entgegengesezt hätten; denn alle schließen sich in gewissem Sinne an das Judenthum an und sind auch demselben entgegengesezt. Mir erscheint es als eine vielspizige Masse. Ich möchte also alles auch nicht unter einem Namen befassen; die Seelentheorie des Carpocrates und die Aeonentheorie des Valentinus stehen der helleniſchen

a) Gewiß sind hier, da auch sonst sowol in Mysterien als in gemeiner Zauberei die Schlange eine große Rolle spielt, viele ganz frembartige Angaben unter das gnostische gemischt. Theodoret aber giebt einen bestimmten Uebergang vom Marcion zu ihnen an. Der Demiurg hatte das erste Gebot gegeben, um Gerechtigkeit üben und nach der Prüfung belohnen oder bestrafen zu können, aber er hatte nicht vorausgesehen, daß der Mensch werde durch den Satan berükkt werden. Nun konnte man sagen, daß, ohnerachtet der Demiurg besser sei, wenn man auf den Erfolg sehe, die Schlange dem Menschen mehr Nuzen gebracht habe, entweder sofern Marcions buchstäblicher Auslegung gemäß durch die Sünde das Gewissen geweckt wurde; also eine höhere Stufe der Ausbildung als die reine Unschuld, bei der es ohne Verführung geblieben wäre. Oder auch weil durch den Sündenfall die Erlösung bedingt ist, ohne welche der Mensch nur ein Geschöpf des Demiurgos geblieben wäre ohne Gemeinschaft mit dem höchsten Gott. (Schl.) Indem nun dieser böse Geist zu einer höhern Ausbildung Veranlassung gab: so kann dies Ursach gewesen sein, diese mit dem Bilde der Schlange zu bezeichnen, ohne an das zauberische zu denken. Einige nun gingen so weit, daß sie beim Abendmahl die Schlange aufstellten und küßten als Erinnerung an den ersten Punkt, wo die Alleinherrschaft des Demiurgos erschüttert worden.

Philoſophie ſehr nahe; der katholiſchen Kirche ſteht am nächſten Baſilides; das dualiſtiſche Weſen, von dem Plotinus ausgeht, tritt am meiſten hervor in Marcion, der am beſtimmteſten eine urſprüngliche ὕλη annahm. Dann auch, wenn es richtig iſt, was vom Valentin geſagt wird, nämlich, er habe behauptet, die Menſchen beſtänden aus drei Theilen, πνευματικοί, die von ſelbſt ſelig würden, dieſen entgegen ſtänden die χοϊκοί, denen Chriſtus auch nicht helfen könne, zu denen er bloß als Richter gekommen, und in der Mitte die ψυχικοί, die, je nachdem ſie ſich an Chriſtus hielten oder nicht, ſelig oder verdammt würden. Das wäre alſo auch Manichäismus, wenn auch nur der Form nach; aber es hat ſich die Anſicht in der Kirche immer wiederholt, daß einige Menſchen von Gott zur Verdammniß beſtimmt würden. Wollen wir nun ein Urtheil fällen: ſo müſſen wir ſagen, Daß hier zuerſt erſcheint, was nachher θεολογία, Dogmatik, hieß; denn in den gleichzeitigen rechtgläubigen chriſtlichen Schriftſtellern findet ſich nichts ähnliches, ſondern mehr populäre Mittheilung. Zwar iſt nicht zu verkennen, daß dieſe Theologie ſpekulativ und philoſophirend war, aber eine anderwärts entſtandene Spekulation konnte im Chriſtenthum kein anderes Reſultat hervorbringen. Dagegen brachte ihre Spekulation den erſten Impuls zu einer wiſſenſchaftlichen Entwikklung der kirchlichen Lehre ſelbſt ohne jene fremden Zuſäze hervor. Ob wir möchten ohne ſie einen Origenes oder Clemens bekommen haben, muß dahingeſtellt bleiben; das Chriſtenthum verdankt ihnen unſtreitig viel. Um das Gleichgewicht zu erhalten mußte ſich aber auch dieſen eine Partei entgegenſezen, die aus reinem Grundſaze das Judenthum auffaßte; die Judenchriſten bis dahin thaten es nur in der Praxis.

Ueber das äußere Verhältniß der Gnoſtiker haben die Schriftſteller meiſt falſche Anſichten. Die meiſten Kirchenſchriftſteller halten die Gnoſtiker für eben eine ſolche Partei wie die ſpäteren Häretiker, als habe es mehrere gnoſtiſche Gemeinden gegeben. Allein es war der Gnoſticismus auf der einen Seite ſpekulativ,

auf der andern Seite poetisch; populär in jedem Falle nicht. Das ganze ist also eine Schule, und wenn das von andern anders aufgefaßt wurde, so geschah es bloß, weil die alten Kirchenschriftsteller es in Analogie mit den arianischen Streitigkeiten u. dgl. behandelten. Es heißt freilich, Es habe marcionitische Gemeinden in Gallien bis ins fünfte Jahrhundert gegeben: das kann wahr sein, allein die Gemeinden selbst konnten vom Gnosticismus nichts verstehen, und eine Gemeinde konnte entweder gnostisch heißen, wenn sie gnostische Lehrer hatte; diese aber waren nicht aufeinanderfolgend, sondern zufällig, und dabei brauchte es der größte Theil gar nicht zu verstehen; oder die Gemeinde konnte auch gnostisch heißen, wenn sie solche Kanones wie die des Marcion und Basilides hatte, in welchem Falle sie aber auch ganz unschuldig dazu kam. Daß es keine eigentlich gnostische Gemeinden gab, schließe ich nicht bloß aus dem Mangel an Nachrichten, sondern daraus, daß die Gnostiker behaupteten, die γνῶσις lasse sich nur wenigen mittheilen; sie hatten nur einen Hang zu einer engeren Vereinigung der Gebildeten und weiter nichts; nur die Lehre durch Verbindung der Lehrer wollten sie aufrecht erhalten.

Wie nun Ebionismus und Gnosticismus einander entgegengesezt waren in ihrer polemischen Tendenzrichtung, in ihren positiven Säzen über die Grenzen des christlichen hinausgetrieben: so bildete sich nun aus der Mitte heraus eine Polemik gegen beide, und diese enthielt die ersten Keime der rechtgläubigen christlichen Theologie; denn eigentliche Theologie konnte damals nur aus der Polemik entstehen, diese werden wir nun schnell sich entwikkeln sehen. Sie hatte zwei Elemente: sie ging einmal davon aus, den Sprachgebrauch der religiösen Mittheilung zu fixiren und gegen Mißdeutung zu sichern. Die Kritik des religiösen Sprachschazes konnte nicht entstehen, so lange das Geschäft der ascetischen Mittheilung fortging, ohne den christlichen Sinn zu verlezen. Damit hingen zusammen die hermeneu-

tiſchen Regeln, welche erſt entſtehen konnten, als der Kanon geſchloſſen war, und die geſchichtlichen Umſtände, welche das Verſtändniß vervollſtändigen müſſen, verloren waren, ſo daß man zu künſtlicher Interpretation ſeine Zuflucht nehmen mußte. Denn aus den Abweichungen gerade entſtand eine Kritik der Ausdrükke judaiſirender, gnoſtiſcher und ethniſirender Chriſten, und ein Beſtreben, den geſchichtlichen Zuſammenhang der religiöſen Mittheilung feſtzuhalten und jenen entgegenzuſtellen. So lange nun im Chriſtenthum keine Aufforderung zum Widerſpruch war, ſondern alles in ruhiger Entwikklung blieb, konnte kein Anlaß zur Theologie ſein. Später aber werden wir ſehen, wie ohne Einmiſchung jüdiſcher oder heidniſcher Philoſopheme, bloß durch übertriebene redneriſche Ausdrükke ſolche Streitigkeiten entſtanden.

Die erſten Keime der Theologie waren die beiden Dogmen, der göttlichen Monarchie und des λόγος in Chriſto. Hier waren nun in jener Zeit zwei Fragen: die erſtere, vorzüglich den Gnoſtikern entgegengeſezt, über Einheit der göttlichen Weltregierung, über Einheit der alt- und neuteſtamentlichen Offenbarung und zugleich aller Veranſtaltungen zur Erhaltung derſelben, alſo die Einheit der Kirche, ſomit auch Beziehung der Prophezeihungen im A. T. überhaupt auf Chriſtum. Aber man nahm dabei auch Rükkſicht auf den Gegenſaz mit dem ebioniti-ſchen, indem man ſagte, In dieſer Einheit der Weltregierung ſeien auch verſchiedene Entwikkelungsſtufen, οἰκονομίαι, im Judenthum eine unvollkommnere. Zweitens über die nähere Beſtimmung des göttlichen in Chriſto, wobei man ſich zunächſt den Ebioniten entgegenſezte, aber es ſollte auch zugleich eine Richtung gegen das fabelhafte des Emanationsſyſtems ſein, wo man Chriſto als προβολὴ eine untergeordnete Stelle anwies. Hier war nun das Evangelium Johannis das erſte, welches den unbeſtimmten λόγος genannt hatte, woran man ſich anſchloß; aber dieſer Ausdrukk erforderte eine nähere Beſtimmung, und wir können nicht läugnen, daß in dieſer Beſtimmung manches hin-

einkam, was gnoſtiſirte. Athenagoras erklärte υἱὸς θεοῦ, welches ſchon auf vielerlei Weiſe verſtanden werden konnte, und hinter welchen Ausdrukk ſich die judaiſirenden auch verſtekken konnten, für den Vernunftgott. Das iſt gnoſtiſch, denn Vernunft, νοῦς, war ja die erſte Emanation (προβολή) aus dem göttlichen Weſen. In den Werken des Theophilus von Antiochien (Bücher an Autolycus) kommt in einer allegoriſchen Auslegung des ἑξαήμερον zuerſt der Ausdrukk τριὰς vor, θεός, λόγος τοῦ θεοῦ und σοφία τοῦ θεοῦ. Das kann man auch ſehr leicht gnoſtiſch verſtehen, indem man auf der einen Seite Eigenſchaften Gottes nennt, und auf der andern Seite dieſe Eigenſchaften als Weſen ſezt. In einer Stelle aus einem verloren gegangenen Buche des Athenagoras heißt es, der Teufel ſei ein πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην γενόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Das ſtreift an den Ausdrukk des Marcion, der den Teufel als Idee der Materie anſieht, etwas was aus einem Gegenſaze gegen den Dualismus entſtand. Hier ſehen wir alſo in der Entwikklung der eigentlichen kirchlichen Theologie eine Hinneigung auf die eine Seite [a]).

So wie nun mit dem Eindringen der helleniſchen Wiſſenſchaft die Theologie ſich zu bilden anfing, daß damit auch die hiſtoriſche Behandlung der Kirche begann, iſt ſchon geſagt. Hegeſippus hat viel geleiſtet, nur ſind ſeine ὑπομνημονεύματα, die er auf Reiſen geſammelt, verloren gegangen.

a) Dieſe das dogmatiſche Syſtem begründende Polemik ward vorzüglich von denſelben vorgetragen, welche auch die Apologetik ausübten. Juſtin, Theophilus haben auch gegen Gnoſtiker geſchrieben, es ſind uns aber nur ihre Apologien übrig geblieben, in denen es darauf ankam, die Chriſten von dem Vorwurf der ἀθεότης und der μισανθρωπία zu befreien. Man wies alſo ähnliche Vorſtellungen von Gott in den heidniſchen Philoſophen nach, ſuchte die Enthaltung von abgöttiſchen Feſtlichkeiten zu rechtfertigen, und hernach noch das Chriſtenthum über die heidniſche Philoſophie zu erheben, indem man dieſer Inconſiſtenz und Unzulänglichkeit vorwarf. Es ergiebt ſich von ſelbſt, wie ſich auch hier alles zugleich um jene beiden Dogmen drehte. Schl.

Ebenſo kam auch das hermeneutiſche Element in Verbindung mit dem kritiſchen jezt zum Vorſchein. Es hat vielleicht keinen älteren Kanon gegeben, als den marcionitiſchen in Pontus, der aber Widerſpruch fand, weil er manches ausſchloß, manches mit Wiſſen, manches ohne Wiſſen. Tatian ſoll eine Harmonie der vier Evangelien geſchrieben haben, ſein verloren gegangenes Werk εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων iſt, da ſein Lehrer Juſtin unſere vier Evangelien nicht kennt und alſo auch wol nicht Tatian, nicht ſo von ihm überſchrieben geweſen. Juſtin citirt ein Werk ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων, wahrſcheinlich die Apoſtelgeſchichte, und das hat er gewiß mit benuzt; alſo eines von unſern Evangelien kann er nicht gekannt haben, und vielleicht auch noch mehr nicht. Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts erſt hatte ſich der Kanon des neuen Teſtaments gebildet.

So wie nun der Grund zu einer wiſſenſchaftlichen Bildung gelegt war, mußten ſich auch Inſtitute dazu bilden, und dergleichen haben wir in dieſer Zeit zwei, zu Antiochia und Alexandria; das leztere tritt mehr als Schule hervor, das erſtere weniger, da es zu ſehr am Episkopat hing, und es darauf ankam, ob grade eine Reihe von Biſchöfen da war, die ſich dazu qualificirten. Athenagoras ſoll ſchon eine katechetiſche Schule zu Alexandria gehabt haben, aber mit Sicherheit wird erſt Pantänus genannt. Es wird nun nicht beſtimmt erwähnt, daß dieſe Lehrer die Würde eines πρεσβύτερος gehabt hätten, ſondern ſie ſtanden außerhalb des Clerus und es war mehr eine Privatunternehmung. So heißt es von Juſtin und Athenagoras, ſie hätten den Philoſophenmantel fortgetragen, d. h. ſeien Lehrer geblieben, ſo wie ſie es früher geweſen. Wir finden es alſo als ein eigenthümliches, daß die Bildungsanſtalten nicht mit im Clerus begriffen waren.

Der Name dieſer Anſtalten, Katechumenenſchulen, führt uns darauf, einen Unterſchied auseinanderzuſezen zwiſchen

Katechumenen und Getauften. Man hatte jezt nicht mehr nöthig wie früher mit der Taufe zu eilen, beſonders da jezt eine chriſtliche Jugend da war, die der Unterweiſung bedurfte. So betrachtete man denn auch die aus dem Heiden- und Judenthume herzutretenden als ſolche der Unterweiſung bedürftige, denen dieſe Zeit zugleich eine Zeit der Prüfung war.

Ob nun in dieſer Zeit, wo die Gleichheit zwiſchen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος aufhörte, einer aus den Presbyteris der Episcopus war, oder ob gleich einer von vorn herein als Episcopus erwählt wurde, iſt ſchwer auszumitteln, und wahrſcheinlich auch verſchieden. Manche Nachrichten deuten auf das eine, manche auf das andere. Es kann alſo um dieſe Zeit noch keine beſtimmte Feſtſezung darüber gegeben haben. Wenn nun beim Euſebius ſich Verzeichniſſe von Biſchöfen, ſelbſt bis in die apoſtoliſche Zeit hinab, finden: ſo iſt das etwas ganz verkehrtes. Die Gemeinde beſtand alſo aus Katechumenen und Getauften; Diakonen, Presbytern und Biſchöfen. Da die beiden erſten und die drei lezten zuſammengehörten: ſo wurde dadurch der Unterſchied zwiſchen Laien und Clerus zuerſt feſtgeſezt, und da dieſe fünf Beſtandtheile in allen Gemeinden ſich fanden: ſo waren alſo alle Gemeinden gleich; daß aber hierin durch das Anſehn mehrerer Hauptſtädte bald ein Unterſchied entſtand, iſt ſehr natürlich.

Wir richten hier unſer Augenmerk beſonders auf Rom, was ſchon jezt der Mittelpunkt war, in welchem man ſich zu vereinigen ſuchte. Polycarp machte nach Rom eine Reiſe, um ſich mit der dortigen Gemeinde in Beziehung auf manche Feſte zu verſtändigen; Hegeſippus machte behufs ſeiner Forſchungen Rom zum Ziel ſeiner Reiſe, um dieſe Zeit war Praxeas auch ſchon in Rom, und man erwartete in den montaniſtiſchen Händeln die Verwendung des römiſchen Biſchofs. Bis hierhin waren die römiſchen Biſchöfe zwar nicht beſonders für das Chriſtenthum ausgezeichnet und ihr Anſehn kam nicht aus einem

Vorzug der Gemeinde, ſondern rein aus etwas äußerlichem. Natürlich wurde daher die Autorität oft unverſtändig gebraucht, weil ſie kein inneres Fundament hatte a). Der erſte in dieſer Gemeinde zu nennende iſt Gajus, der aber auch nur Presbyter war.

Das führt uns nun auf manche Abweichungen zur Zeit der Antonine. Tatian war ein Schüler des Juſtinus. Wir haben von ihm nur noch eine Rede an die Hellenen, die eine polemiſche Apologie des Chriſtenthums gegen die alten Philoſophen iſt, aus anderen Nachrichten wiſſen wir aber, daß mancherlei

a) Damals war auch Marcion in Rom, den Polycarp einzig als erſtgebornen des Satan begriffen (weil nämlich dieſer zuerſt dem Menſchen nach Marcion zur γνῶσις verholfen). Ebenſo kamen Valentin und Cerdo nach Rom; kurz wir bemerken einen allgemeinen Zug dahin. Dies hatte ſeinen Grund in der politiſchen Wichtigkeit Roms, um derentwillen ſich dort alles von allen Enden zuſammenfand. Es war natürlich, daß ſich Hauptpunkte bildeten in wichtigen Städten, wo größere Hülfsmittel beiſammen waren. Dahin gehörte in Aſien nicht Epheſus, welches nie bedeutend ward, auch nicht Jeruſalem, wiewohl ſpäter Metropolitanſiz, nachdem ſich in Aelia Capitolina wieder eine und zwar nicht judaiſirende Gemeinde gebildet, ſondern Antiochia, wo früher Ignatius und Theophilus lebten, und ſpäter ſich eine katechetiſche Schule bildete. Ferner Alexandria, wo eine Katechetenſchule wol ſchon lange beſtand, der vor oder nach Pantänus (der früher in Indien geweſen war und dort ein Evangelium Matthäi will gefunden haben, welches der Apoſtel Bartholomäus dorthin gebracht habe, nach einer Fabel oder ſchlechten Conjectur in einem ſchon gelehrten Zeitalter) nach einigen Nachrichten, deren Euſebius nicht erwähnt, auch Athenagoras vorſtand, hernach Clemens. Dergleichen wiſſen wir von Rom wenig. Dafür aber herrſchte dort ein Sinn, das eben durch jene Umſtände angeregte Streben, die Einheit des ganzen zuſammenzuhalten, auszubilden (weil nämlich alle Differenzen dort, wo man von allen Enden zuſammenkam, am meiſten auffielen), und ein großer Inſtinkt für das, was auf die dort vorzüglich bewegliche Maſſe wirkte. Eben das finden wir aus denſelben Gründen im apoſtoliſchen Zeitalter in Jeruſalem, als ein nothwendiges und achtungswerthes Element. Hierin iſt der erſte Grund der römiſchen Uebermacht. Wie wenig aber noch die ſpätern Anmaßungen Statt gefunden, ſieht man aus dem Betragen gegen Marcion, wo der römiſche Biſchof, indem er ihm die Kirchengemeinſchaft verſagte, ſich der Verfügung eines kleinen pontiſchen Biſchofs fügte. In ſpäteren Zeiten würde ein Papſt jenen in Schuz genommen haben, um dieſen ſeine Macht fühlen zu laſſen. Schl.

gnoſtiſirendes über die Materie und das Böſe in ſeinen Aeußerungen vorkam; daß er die Materie als etwas ungöttliches anſieht, veranlaßte ſeine Abweichung, die aber erſt durch ſeine Schüler, die Enkratiten (ἐγκρατῖται), weiter ausgebildet wurde. Er meinte, daß, da die Materie der Grund des Böſen wäre, nur ein Mittel zur Heiligung ſei, ſich ſo wenig als möglich mit der Materie zu vermiſchen. Daher ihr Werthlegen auf Enthaltſamkeit, ἐγκράτεια, und natürlich enthielt man ſich hier beſonders des ſinnlichen, des Fleiſches und Weins, das den Menſchen beſonders zu Ausbrüchen ſeiner Kraft treibt. Dazu kam auch noch die Verwerfung der Ehe; dieſe wurde auch als eine Vermiſchung mit der Materie angeſehen, weil die Geſchlechtsvermiſchung die materiell bildende Kraft iſt. In dieſer Anſicht iſt auch ein Gegenſaz gegen das judaiſirende nicht zu überſehen. An Sabbaten und Feſten wohl zu leben war bei den Juden eine Frömmigkeit, und eine zahlreiche Nachkommenſchaft zu haben etwas verdienſtliches und löbliches. Dagegen ſezte ſich alſo die Partei der Enkratiten a), man kann aber nicht ſagen, daß daraus eine Sekte entſtand, denn da keine Abweichung weiter damit verbunden war: ſo konnte es auch keinen Anlaß zu einer Kirchentrennung und Ausſchließung derſelben aus der Kirche geben, und ſie ſchloſſen ſich ſelbſt auch nicht von der Kirchengemeinſchaft aus.

a) Denn der Werth, den die Juden auf eine große Nachkommenſchaft legten, hing nicht mit dem Intereſſe an dem inneren ihrer Religionsform zuſammen, ſondern mit der nationalen Seite derſelben, Intereſſe an der Verſtärkung des Volkes Gottes. Auch nur in dieſem Sinne antijüdiſch war ſein διατεσσάρων, welches die Genealogie, und was ſich auf Jeſu Abſtammung von David bezieht, wegließ. Man ſieht übrigens hieraus, wie auch damals noch nicht der Kanon gleichförmig geſchloſſen oder allgemein bekannt war. Noch Theodoret fand dieſes Buch in ſeiner Diöceſe verbreitet und führte erſt ſtatt deſſen die vier Evangelien ein. Severus ſoll nach ihm die pauliniſchen Briefe und die Apoſtelgeſchichte verworfen haben. Tatian hat ſich auch durch ſeine προβλήματα um Exegeſe verdient gemacht. Die Löſung derſelben von ſeinem nicht enkratitiſchen Schüler Rhodon iſt verloren gegangen. Schl.

Dem Inhalt der Lehre nach ſind die Montaniſten den Enkratiten ſehr verwandt. Aber die Wirkung, die die erſteren in der Kirche hervorbrachten, iſt ſo verſchieden von der der lezteren, daß man nach einem Grunde dieſes Unterſchiedes fragen muß. Dieſer iſt kein anderer, als daß die Enkratiten, die nur eine kleine Partei blieben, von einem ſpeculativen Geſichtspunkte ausgingen, und wer den nicht einſah, blieb der Richtung fern; der Montanismus aber hatte eine praktiſchere Richtung und beſtand hauptſächlich in einer Polemik gegen eine laxere Anſicht des Chriſtenthums: das war ſeine gute Seite [a]). Auf der andern Seite war es aber nichts als eine ſchwärmeriſche Aufregung. Montanus, ein Myſier, vielleicht lateiniſcher Abſtammung, und zwei ſeiner Anhängerinnen [b]) gaben ſich für den παράκλητος aus, und brachten als ſolche, da ſie Belohnung und Strafe verhießen, gegen die Unſittlichkeit und den Leichtſinn der Zeit predigten und zugleich chiliaſtiſche Vorſtellungen hatten, eine große Bewegung hervor. Es war alſo allgemeines chriſtliches Intereſſe, ob man dieſe Prophetie gelten laſſen wollte. Gewöhnlich iſt die Meinung, Montanus habe ſich für den perſonificirten παράκλητος auf dieſelbe Weiſe, wie Chriſtus der perſonificirte λόγος war, ausgegeben. Epiphanius führt Stellen von ihm an, „Der Menſch iſt eine Leier ἐγὼ δὲ τὸ πλῆκτρον," und „Der Menſch ruhet, ich aber wache." Jene Stellen beweiſen aber nichts, da mehrere von ſeinen Schülern, z. B. auch die Prophetinn Maximilla, nach Art der alten Propheten in der erſten Perſon ſpre-

a) Sie nannten nach dem pauliniſchen Unterſchiede die katholiſchen Chriſten, welche in ihre Strenge nicht eingingen, ψυχικοί, und indem nur ſie ſelbſt πνευματικοὶ waren, rühmten ſie ſich auch dieſer beſonderen Gaben des Geiſtes in der Perſon des Montanus und ſeiner beiden Prophetinnen. Schl.

b) Da die Gegner daraus, daß die Weiber in der Gemeinde ſchweigen ſollen, keinen Vorwurf hergeleitet zu haben ſcheinen, ſo müſſen wol Priscilla und Maximilla wenigſtens nicht als ordentliche Lehrerinnen in der Gemeinde aufgeſtanden ſein. Schl.

chend angeführt werden; ſie redeten alſo im Geiſt des παράκλητος, ebenſo von ihm begeiſtert wie die alten Propheten. Montanus ſtellte die Nothwendigkeit ſeiner Sendung dar und brachte ſie in Analogie mit den früheren. Er ſagte, Chriſtus ſei auf die Propheten gefolgt, und er habe den παράκλητος verheißen. Nun wiſſen wir nicht genau, ob Montanus eine andere Theorie über die Ausgießung des heiligen Geiſtes auf die Apoſtel aufſtellte, oder ob er meinte, in ihm ſei eine neue göttliche Sendung erfolgt. Da die Kirchenlehrer ihm niemals entgegnet hatten, er läugne die Autorität der Apoſtel, ſo müſſen wir das leztere annehmen, ſonſt würde jenes gewiß von ſeinen Gegnern hervorgehoben ſein. Dazu kommt, daß er ſagte, Die Kirche müſſe von ihm wieder auf einen neuen Punkt gehoben werden. Er dachte dabei wol nur, die Kraft des Geiſtes ſei geſchwächt und verringert in der Kirche, und Gott habe ihn ausgerüſtet, ſie wiederherzuſtellen. Er ſtüzte ſich auf den Ausſpruch Chriſti, Er habe ſeinen Jüngern noch viel zu ſagen, ſie könnten es aber noch nicht faſſen.

Er ſoll auch von der gewöhnlichen Kirchenordnung abgewichen ſein, doch müſſen wir nicht glauben, daß er neue Lehren gegeben habe, ſondern er ſchrieb nur neue Gebote vor. Nach den Berichten von ſeinen Gegnern heißt es, er ſezte neue Quadrageſimal-Faſten nach Pfingſten ein; das Faſten muß alſo damals etwas ganz gewöhnliches geweſen ſein. Man faſtete zweimal wöchentlich, feria quarta und sexta, eine Gewohnheit, die aus dem Phariſäismus herübergezogen wurde; ferner zwiſchen der Todesſtunde Chriſti und dem Auferſtehungsmorgen. Man hat das gewiß nicht für etwas verdienſtliches angeſehen, ſondern für etwas ſymboliſches: Trauer über die Sache, ſich ſtüzend auf den ſpäteren Ausdruk Chriſti, Wenn der Bräutigam wird von ihnen genommen ſein, werden ſie faſten. Wahrſcheinlich war dieſer Gebrauch aus einer häuslichen Einrichtung bei den Apoſteln entſtanden. Ebenſo wie das Wohlleben nach dem großen Ver-

söhnungsfeste bei den Juden etwas religiöses war: so war es auch eine symbolische Einsezung bei den Christen, daß man in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten nicht fasten dürfte [a]). An der feria sexta und quarta enthielt man sich bloß des Frühmahls. Montanus wollte das Fasten schärfen, und nicht bloß bis Mittag, wie gewöhnlich, sondern es bis nach Sonnenuntergang verlängert wissen. Dies überschritt freilich die ursprüngliche Idee und scheint etwas verdienstliches vorauszusezen [b]). Zwar kann das auch etwas symbolisches sein; eine größere Trauer über den Verfall der Kirche. Daß ihm der Verfall der Kirche ein besonderes Prinzip war, erkennt man daraus, daß er alle, die durch grobe Versündigungen beflekkt wären, aus der Kirche für immer ausschließen wollte, obgleich er ihnen die Möglichkeit der göttlichen Verzeihung nicht absprach. Seine Anhänger gingen weiter, weshalb sie Epiphanius für eine eigene Sekte hält, was sonderbar ist. Eine seiner Anhängerinnen hatte eine Art divinatorischen Traum, daß in einer kleinen Stadt Phrygiens das neue Jerusalem vom Himmel steigen werde; und am bestimmten Orte suchte man noch immer in einen Zustand der Ekstase versezt zu werden, um die Prophezeiung auszubilden. Wir sehen also hier eine Verbindung des fanatischen mit dem geistlichen Hochmuthe, denn wer eine Verschlechterung der Kirche annimmt, stellt sich, als besser, über sie. Wenn nun der Fanatismus immer eine Analogie des Wahnsinns ist, der Grund des lezten aber geistlicher Hochmuth: so fragt es sich, Hat der geistliche Hochmuth bei ihnen den Fanatismus erzeugt oder umgekehrt? Alles spricht dafür, daß sie keine Betrüger waren, sondern sie waren getäuscht,

a) Aber an sich gottgefälligen soll man ja Freude haben, und am Ueben desselben auch! Schl.

b) Die Beschuldigung hierüber ging nicht gegen das Prinzip, sondern daß er dieses einführte gegen die durch die häufigen Communicationen constatirte Gewohnheit der Kirche. Hier ward also die katholische Seite vorzüglich gebildet durch das Bestreben an der Ueberlieferung festzuhalten, im Prinzip war man einig. Schl.

ungewöhnlich ekſtatiſche Zuſtände für Eingebungen des Geiſtes zu halten. Das veranlaßte nun in Kleinaſien mehrere einzelne Kirchenverſammlungen, ein Zuſammentreten mehrerer Gemeinden, um über Kirchenſachen zu entſcheiden; die Grenze dieſes Abſchnitts. Zwei Biſchöfe in Aſien, Claudius Apollinaris von Hierapolis und Serapion von Antiochien, waren beſondere Gegner dieſes montaniſtiſchen Schwindels. Serapion ſammelte Unterſchriften ſeiner Biſchöfe und ſchikkte ſie an die Gemeinden, um ſie zu warnen. Dabei kam auch vor, daß einer ſeiner Geiſtlichen ſchrieb, Leute ſeiner Gemeinde hätten ſich erboten, den böſen Geiſt aus der Priscilla auszutreiben, ihre Anhänger hätten es aber nicht zugeben wollen. Daraus folgt, daß das Exorciſtenweſen auch in der Kirche fortbeſtand, und zweitens, daß der Montanismus es nicht recht wagte, den Kampf mit der Kirche aufzunehmen, damit es ſich zeige, ob ein göttlicher oder ein finſterer Geiſt in ihm ſei. Da Montanus behauptete, es ſeien die Geiſtesgaben aus der Kirche gewichen, und man ihm nicht entgegenſezte, daß die Gabe, die Geiſter auszutreiben, noch in der Kirche ſei: ſo muß man glauben, daß die Kirche mit dieſem Exorcismus nicht hervortreten wollte, oder ihn für keine beſondere Geiſtesgabe hielt.

Noch auf einen zweiten Punkt hielten die Montaniſten beſonders: ſie verboten die zweite Ehe, welche ſie ganz dem adulterium und stuprum gleichſezten; offenbar nur, weil man ſeine Pflicht durch die erſte Ehe erfüllt habe, und die zweite alſo nur ein Werk der Luſt ſei a). Aehnliches hatte auch ſchon Athenagoras (p. 37) gethan, indem er ſagte, daß die zweite Ehe eine Art von wohlanſtändigem Ehebruch ſei, indem man ſich von der erſten Frau gleichſam noch nach dem Tode trenne. Dennoch wollte die Kirche keine Art von Verbot dagegen aufſtellen, ſo

a) Wenn Montanus auch beſchuldigt wird, Ehen gelöſt zu haben: ſo gilt dies wol nur von der zweiten, da Auguſtin ſagt, die erſte Ehe hätten auch die Montaniſten nicht gewagt für unheilig zu erklären. Schl.

wie auch nicht die ſtrengeren Faſten empfehlen. Die Beſchuldigung betraf aber nicht das Prinzip, darüber war man einig; man ſezte ſich dagegen, daß etwas ſollte auf eine unbeglaubigte göttliche Autorität gegen eine in der Kirche beſtehende Gewohnheit eingeführt werden. Hier zeigte ſich der Katholicismus zum erſten Mal in dem Feſthalten an der Tradition. In Beziehung auf die beiden Punkte des Verbots der zweiten Ehe und der Ausſchließung der Gefallenen ging die katholiſche Kirche vom Gebote der Milde aus, das auch ſchon Chriſtus empfohlen. Daß freilich dies ein Vorwand für arge Laxität wurde, und daß vielleicht die große Zahl der auszuſtoßenden die Kirche abgehalten, iſt nicht zu leugnen. Der richtige Grund, die Montaniſten abzuweiſen, iſt dieſer, daß jede Stufe der Gemeinſchaft in der chriſtlichen Kirche zugleich ein göttliches Gnadenmittel ſei und alſo zur größeren Befeſtigung diene. Wenn man den Lapsis nicht die göttliche Vergebung abſprechen konnte, ſo mußte die Kirche auch die Vergebung zu realiſiren ſuchen, und daher konnte ſie ihnen nicht den Gebrauch der Gnadenmittel entziehen. Ganz nahe hätte auch gelegen, dem Montanismus entgegenzuhalten, daß, was die Kirche auf Erden binde und löſe, auch im Himmel ſo ſein ſolle. Wenn nun Montanus die göttliche Vergebung annahm: ſo mußte er auch jenes thun. So wie nun in Kleinaſien durch Synoden und allgemeine Schreiben hierüber verhandelt wurde, ebenſo auch in Rom, und es kam darauf an, ob der römiſche Biſchof die Erſcheinung des παράκλητος in Montanus anerkennen würde. Tertullian contra Praxeam erzählt, daß der römiſche Biſchof Victor, ein Afrikaner, nahe daran geweſen, dieſelbe anzuerkennen, er ſei aber durch den Praxeas, einem kleinaſiatiſchen Chriſten, abgehalten worden. Es iſt dies eine weiſe Providenz Gottes geweſen, den Chriſten dadurch noch auf eine längere Zeit die Freiheit zu laſſen, wenngleich nachher manches von Montanus geforderte in die Kirche überging.

Indem nun die Biſchöfe von Hierapolis und Antiochia eine

beſtimmte Oppoſition gegen die Montaniſten bildeten, welche gewiß von den joniſchen Chriſten, die immer weichlicher waren, entſchieden begünſtigt ward, der Montanismus dagegen ſich in Cilicien, Cappadocien, Myſien und Galatien ausbreitete, und von hier auch nach Gallien die Kunde kam: intercedirten die Confeſſores der galliſchen Gemeinden in Rom dafür, daß man die Gemeinſchaft mit den Phrygiern nicht abbrechen möchte. Eleutherus, Biſchof von Rom, ſcheint die Montaniſten zwar getadelt, aber doch die Kirchengemeinſchaft nicht aufgehoben zu haben; inzwiſchen geſchah dies auf mehreren Synoden zu Hierapolis und ſonſt (Euſeb. V, 16). Der römiſche Biſchof Victor wurde aber durch den Praxeas gehindert, wenigſtens den Montanus anzuerkennen. Epiphanius ſagt zwar, die Montaniſten hätten ſich ſelbſt ausgeſchloſſen; es muß alſo ein Unterſchied geweſen ſein. In manchen Gegenden, wo es ganze montaniſtiſche Gemeinden, ja Diſtrikte gab, die in die Praxis der allgemeinen Kirche nicht eingehen wollten, ſondern das Gegentheil verlangten, ſchloſſen ſich die Montaniſten von der Kirchengemeinſchaft ſelbſt aus; in anderen, wo es nur einzelne Montaniſten gab, war es umgekehrt, und die Synodalexcommunication traf beſonders die letzteren, wenn die Gemeinden, unter denen ſie lebten, ſich an die Excommunication anſchloſſen. Wir ſehen alſo hier die erſte durchgehende Kirchenſpaltung. Epiphanius, der eben nicht durch Sachkenntniß ausgezeichnet iſt, hat die Montaniſten auf ſehr triftige Weiſe widerlegt. Er ſagt, Wenn ſie der katholiſchen Kirche den Mangel der Weiſſagungen und anderer χαρίσματα zum Vorwurf machten, und außerordentliche Geiſtesgaben bei ſich behaupteten: ſo müßten ſie dieſe auch nach Montanus fortdauernd angenommen haben. Da nachher keine neuen Propheten unter ihnen aufgetreten: ſo müſſe man bei der allgemeinen Leitung der Kirche durch den heiligen Geiſt ſtehen bleiben. Daſſelbe iſt nachher, wenn auch nicht in der Theorie, doch in der Praxis der katholiſchen Kirche oft und fortdauernd vorgekommen, indem man

die Einwohnung des Geiſtes überall vorausſezte, wo die Kirche als Gemeinweſen auftrat. Denn in den Synoden, die wegen des Oſterſtreites und ſo auch in der montaniſtiſchen Sache zuerſt häufiger gehalten wurden, bediente man ſich der Formel aus der Apoſtelgeſchichte ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν.

Was ihre eigentliche Theologie betrifft: ſo erzählt Epiphanius von Montanus, er habe geſagt, Nicht ich, ſondern Gott der Vater iſt gekommen. Montanus ſcheint das πνεῦμα und den παρὰκλητον zu identificiren; das weicht alſo von der gewöhnlichen ſich bald fixirenden kirchlichen Vorſtellung von Chriſto ab, und neigt ſich mehr zum Sabellianismus hin. Doch ſpricht er auch von der Sendung durch den Vater, und ſeine Anhängerinnen ſagten, κύριός με ἀπέστειλε, woraus folgt, daß zur theoretiſchen Ausbildung der Begriffe von dieſer Partei nichts geſchah, ſondern ſie ſich in dunklen Vorſtellungen bewegte. Epiphanius giebt den Montaniſten das Zeugniß, daß ſie den ganzen Kanon des alten und neuen Teſtaments angenommen. Als aber
157 Montanus auftrat im 19ten Jahr des Antonin (157), exiſtirte der neuteſtamentliche Kanon noch nicht. Es ſoll das Zeugniß des Epiphanius ſich auch nur darauf beziehen, daß ſie keines von den Büchern, die im Kanon waren, zur Zeit des Epiphanius verwarfen, und ſich auch nicht auf apokryphiſche berufen, hierin alſo mit der Kirche zugleich gingen. Vom Tertullian ſpäter.

Um dieſe Zeit erwachte auch ein Streit zwiſchen den lateiniſchen und aſiatiſchen Gemeinden in Beziehung auf die Feier des Oſterfeſtes. Allgemein nämlich wurde eine Differenz bekannt und beſprochen, welche ſchon lange vorhanden war. Die aſiatiſchen Gemeinden hatten das Paſſahfeſt am 14ten Niſan gefeiert ohne Rükſicht auf den Wochentag, ſich richtend nach dem jüdiſchen Kalender, und den dritten Tag darauf feierten ſie Oſtern. Sie hielten ſich an die urſprüngliche moſaiſche Beſtimmung des Paſſahfeſtes. In der lateiniſchen Kirche war man davon aus-

gegangen, Ostern am Sonntag zu halten, da Sonntag κυριακὴ ἡμέρα war. Dann hatten sie das Passah am Abend vorher gegessen, um die Fasten bis dahin zu halten, welche also auf Jesu Wort sich gründend schon lange bestanden hatten. Daraus sieht man, daß das Passahfest in allen Gemeinden gefeiert wurde ohne Rükksicht auf den Unterschied der hellenischen und jüdischen Gemeinden. Aber an eine eigentliche Feier des Charfreitags ist nicht gedacht worden. Diese Differenz kam nach Rom zur Sprache. Der Bischof Victor, ein Afrikaner, der gewohnt war, daß eine große entscheidende Autorität von Rom ausging, wurde über diese Differenz so ergrimmt, daß er Miene machte die Kirchengemeinschaft mit den Asiaten ganz aufzuheben. Als Vertheidiger des asiatischen Gebrauchs trat der Bischof Polycrates von Ephesus auf, der sich auf die ununterbrochene Tradition berief, und das für sich hatte, daß in seiner Gemeinde der Gebrauch seit der Zeit des Johannes bestehe. Victor wollte dessenohnerachtet nicht von seiner Praxis lassen, ohne daß er eine constante Ueberlieferung vom Apostel Petrus hätte nachweisen können. Was ihn aber bestimmte, hierauf zu halten, war, daß er die christliche Festfeier nicht von der Einrichtung des jüdischen Kalenders abhängen lassen wollte. Dazu kam, daß das Osterfest das Hauptfest der Christen war, nach welchem fast alle Feste geordnet wurden, und so war die Sache wichtig. Denn er glaubte darin den Keim zu einer Spaltung zwischen Griechen und Lateinern zu sehen und wollte derselben vorbeugen. Daher griff er zu einem Mittel, das freilich nur ein heftiges afrikanisches Temperament anwenden konnte, durch eine Drohung die Zustimmung der älteren Gemeinden zu erhalten. Die Sache ging aber nicht durch. Es wurden über diesen Gegenstand mehrere Synoden in Asien gehalten, wo natürlich, da es eine Materie von geschichtlicher Kunde und Rechnung betraf, nur die sich nun schon bestimmt unterscheidenden Bischöfe und die gelehrten Presbyter, welche die Pflanzschulen von jenen waren, zusammen-

kamen; und ſo fing der Clerus beſtimmt an, ſich herauszuheben. Daher machte man es von dieſer Zeit zu einem eigenen Studium, den Oſterkanon zu beſtimmen. Die Aſiaten wollten aber troz der Drohung nicht in die lateiniſche Art einſtimmen. Der Bruch war alſo nahe daran über einen äußerlichen Gegenſtand zu entſtehen. Er wurde indeß vermittelt durch Irenäus, einen Kleinaſiaten, der kurz vorher nach Gallien gezogen war und ſo für unparteiiſch angeſehen werden konnte. Er war aber doch der Meinung, daß die anderen Gemeinden ſich nach Rom richten ſollten. Da aber ihm die Vermittlung auf dieſe Weiſe nicht gelang: ſo beugte er wenigſtens dem Bruche vor, indem er dem Victor vorſtellte, daß dieſe Differenz ſchon lange beſtanden ohne eine Trennung zu bewirken. Er ſagte dabei, Die Gemeinden hätten immer als Zeichen der Gemeinſchaft ſich zu Oſtern das Abendmahl zugeſchikkt, und das ſei auch unter ſolchen Gemeinden geſchehen, die eine verſchiedene Praxis gehabt. Es war das eine große Weisheit, ſich auf eine Tradition zu berufen, zum Beweiſe, daß Differenzen zwiſchen den Gemeinden die Kirchengemeinſchaft nicht aufgehoben hätten.

Wir erwähnen hiebei des Irenäus, der uns ein Werk adversus haereses hinterlaſſen hat, beſonders gegen die Gnoſtiker gerichtet; was aber ſein geſchichtliches Urtheil betrifft: ſo muß man ſich dabei in Acht nehmen, da er ſich über ſeine Gegner nicht unbefangen ſondern mit Haß und Tadel ausdrükt, und der üblen Sitte dieſer Zeit nachgeht, die von der Kirche ſich entfernenden Parteien mit Schimpfworten zu behängen. Obgleich er in ſehr großem Anſehn in der Kirche ſtand: ſo hat er doch zur Weiterförderung des kirchlichen Lehrbegriffs wenig beigetragen. Er bekämpft die Gnoſtiker mit der alten Ueberlieferung, daß nur ein Vater, ein Sohn und ein Geiſt ſei, ohne ſich auf die nähere Beſtimmung und Erſcheinungsformen einzulaſſen. Im Kirchenregiment, wie oben erwähnt, war er löblich mäßig. Noch in einer Hinſicht müſſen wir ſeiner lobend erwähnen. Er be-

ſchwört am Ende einer verloren gegangenen Schrift beim Euſebius die Abſchreiber, ſein Buch genau abzuſchreiben und ja alles zu vergleichen, damit keine Entſtellungen geſchähen. Es iſt dies das erſte Zeichen eines kritiſchen Verfahrens. Durch Irenäus erfahren wir auch, daß damals ſchon Gemeinden in Germanien beſtanden, die wahrſcheinlich von Gallien aus dahin gekommen und nicht mehr jung waren, da er auch hier ſchon von Tradition ſpricht.

Der nächſte Punkt, auf den wir nun unſere Aufmerkſamkeit richten, iſt die Zeit, wo die chriſtliche Religion für eine erlaubte Religion (religio licita) im römiſchen Reiche gehalten wurde, das geſchah durch ein Edict des Gallienus um 260. Man 260
ſollte glauben, daß dadurch alle Verfolgungen gegen die Chriſten aufgehört hätten; das findet zwar ſich nicht, aber die ſpätern Verfolgungen konnten doch nur geſchehen auf eine das Geſez umgehende Weiſe oder durch ein rein willkürliches Verfahren; alſo kam das Chriſtenthum durch jenes Edict zur Ruhe. Aber bis dahin iſt es eine Zeit der Gefahr, zugleich aber der inneren Entwikklung.

Wir knüpfen hier unſere Betrachtung wieder an die montaniſtiſche Bewegung an, und zwar an den Antheil, den Tertullian an dieſer Partei genommen. Dieſer war früher ein heidniſcher Rechtsgelehrter, dann Presbyter und hat vorzüglich in Carthago gelebt. Wenn er auch zu Rom geweſen iſt, ſo hat er dort wenigſtens kein kirchliches Amt bekleidet. Er wurde erſt in ſeinem ſpäteren Alter, als er den Montanus als ein beſonderes Organ des heiligen Geiſtes ſchäzen lernte, Montaniſt (adv. Prax. p. 191). Auguſtin ſagt, Er ſei für einen Kezer erklärt worden, nicht grade, weil er Montaniſt war, ſondern weil er, was genau damit zuſammenhing, die zweite Ehe für ein stuprum hielt. Man ſieht daraus, daß der Begriff „für einen Kezer erklären" in verſchiedener Bedeutung genommen wurde. Die Kirche erlaubte die zweite Ehe, nur der Geiſtliche hielt ſich

davon fern (μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, 1. Tim. 3, 2). Da er nun die groben Sünder von der Kirchengemeinschaft ausschloß, und hierunter auch die das stuprum treibenden waren: so sieht man, wie sich Tertullian und die Montanisten selbst ausschlossen. Augustin sagt, daß diese Partei damals, weil sie sehr schwach geworden, ihre Kirche zu Carthago der katholischen Kirche übergab. Die Lehre in großen Gemeinden konnte nämlich nicht an an einen Ort gebunden sein, sondern wurde an verschiedenen Stätten (Kirchenhäuser entstanden erst jezt) gehalten. An jedem solchen Ort gab es einen Episcopus und ein Presbytercollegium, welches durch die Stadt vertheilt war. Der Ort nun, wo der Presbyter Tertullian lehrte, hatte seine Meinung angenommen, und daher der Name Tertullianisten. Tertullians montanistische Schriften sind protreptisch in Beziehung auf die Strenge der Sitten, und diese hat ihn auch wol dahin gebracht, den Montanus für ein besonderes Organ des göttlichen Geistes zu halten. Wenn Tertullian auch zu Carthago zugleich aus der Kirchengemeinschaft wäre ausgeschlossen worden: so hätte der in hohem Ansehn stehende Bischof Cyprian ihn wol nicht als seinen vorzüglichsten Lehrer nennen können [a]).

a) Daß Tertullian als Montanist anderswo gelebt als in Carthago wird nirgends gesagt, auch giebt es keine Nachricht von einem seinetwegen in Carthago besonders ausgebrochenen Schisma. Da nun Augustin besonderer Tertullianisten erwähnt (haeres. 86.), welche ihrer geringen Anzahl wegen zu seiner Zeit ihre Kirche den katholischen übergeben und sich mit ihnen vereinigt, und da Tertullians montanistische Schriften größtentheils Ermahnungen sind, sich an die strengere Sitte anzuschließen, und seine Ueberlegenheit ihm gewiß viele Anhänger zuzog: so ist wahrscheinlich, daß diese sich am meisten in der Kirche, wo er als Presbyter lehrte, sammelten, und man ihnen vielleicht, um nicht eine völlige Spaltung hervorzubringen, diesen Namen gab. Schl.

C. Ereigniſſe

bis zur zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, wo das Chriſtenthum als etwas erlaubtes im römiſchen Reich durch Gallien erklärt wurde. 260.

Es iſt eine feſte Nachricht, daß unter Commodus das Chriſtenthum in die höheren Stände zu Rom kam; das mußte eine wiſſenſchaftlichere Behandlungsweiſe hervorbringen, da man das Chriſtenthum bisher nur unter den niederen Ständen und in den Provinzen gefunden hatte. Dazu kam noch, daß das Chriſtenthum ſelbſt unter den Soldaten Eingang fand. Die Auflehnung der Prieſter gegen daſſelbe mußte freilich fortdauern, ſo lange es noch angeſehene Anhänger des Heidenthums gab. Die Tempel wurden immer mehr verlaſſen und dies veranlaßte denn die Regierungen, die gegen das Chriſtenthum verordneten Geſetze gegen die Chriſten in Anwendung zu bringen. Man brauchte daher nicht einmal nach Rom zu gehen, denn die Statthalter hatten ja die Macht dazu. Vom Severus ging ein neues Edikt gegen die Chriſten aus, es hatte aber mehr die Tendenz, daß keiner, der bisher der Staatsreligion angehangen, zum Judenthum oder Chriſtenthum übertreten ſollte. Man ſieht daraus, daß die Juden noch fortfuhren Proſelyten zu machen und gegen die Chriſten anzureizen; auf der andern Seite lag aber darin ſchon eine Garantie für die, welche ſchon Chriſten waren. Die Chriſten betrachteten ſich ſeit dieſer Zeit als in einer Art von Ruhe, und fingen nun zuerſt an, kirchliche Gebäude aufzuführen. Das hinderte aber nicht, daß ſich die Verfolgungen wieder erneuerten, doch nahmen dieſe immer eine neue Geſtalt an. Maximin gab ein Edikt gegen die Lehrer des Chriſtenthums. Dies war gegen des Severus Geſetz, denn das waren doch keine erſt übergegangene; vielleicht unter dem Vorwande, daß von dieſen Verleitungen zum Chriſtenthum überzutreten ausgingen. Unvergleichlich größer und allgemeiner war die Verfolgung unter Decius

in der Mitte des dritten Jahrhunderts. Was sie hervorgebracht hatte, ist nicht recht klar, sie hatte aber eine größere Allgemeinheit als die früheren; ihre Tendenz war, die Christen sollten dem Christenthum entsagen und die heiligen Schriften ausliefern. Daher finden wir in dieser Verfolgung verschiedene Grade von Lapsi, indem viele durch die ausgesuchtesten Martern verleitet wurden, das Christenthum zu verläugnen. Wir müssen nämlich, da Montanus sich so heftig gegen das Sittenverderben sezte, annehmen, daß viele zum Glauben übergetreten waren, denen es nicht recht Ernst um die Religion war, und andere gab es, die im Christenthum geboren waren. Daher unter den abgefallenen die Grade Sacrificati, Turificati, Libellatici und Traditores; die lezteren, die Auslieferer der heiligen Schriften, waren die gefährlichsten. Man sieht aber daraus, daß damals der Codex des neuen Testaments schon muß verfaßt und allgemein verbreitet gewesen sein. In dieser Verfolgung und in der des Valerian gaben die ansehnlichsten christlichen Lehrer, Cyprian, Dionysius von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgos, das Beispiel, sich durch die Flucht sicher zu stellen und empfahlen es auch den übrigen Christen. Hierin finden wir eine verständigere Ansicht der Dinge, einen Mittelweg zwischen denen, die den Märtyrertod suchten, und den Gnostikern. In dieser Flucht vor der Verfolgung lag auch der erste Anlaß zum Eremitenleben. Man war in Einöden geflohen; theils kehrte man von dort in die Heimath zurükk, theils blieb man dort, besonders in Aegypten und Cyrene. Paulus Eremita in Aegypten war der erste, der das Leben in der Hütte beibehalten. Ob schon die ersten, die dies Beispiel gaben, eine höhere Verdienstlichkeit darin suchten, ist nicht leicht zu entscheiden. So wie diese Verfolgungen großen Abfall veranlaßten, wird auch im Gegentheil berichtet, daß Märtyrer, die unter allen Qualen dem Christenthum treu blieben, dem Christenthum großes Ansehen verschafften. Es wird gesagt, daß ein solcher standhafter Bekenner in Rom, wie Lau-

rentius beſonders bekannt iſt, Urſache war, daß das Chriſtenthum vorzüglich in die höheren Stände kam. Der Unfall des Valerian gegen die Perſer und die Nothwendigkeit, die Grenzen des Reiches zu ſichern, brachte, in Verbindung damit, daß das Chriſtenthum beſonders unter den Soldaten Eingang fand, das Edikt des Gallienus hervor, wonach das Chriſtenthum unter die Klaſſe der religiones licitae erhoben wurde (c. 260). 260

Nun knüpfen wir wieder an die Montaniſten an. Aus dem, was über das montaniſtiſche Weſen geſagt iſt, läßt ſich kein anderes Reſultat ziehen, als daß es eine ſtärkere Spaltung war, als wir bisher in der Kirche gefunden, und daß ſie ſich beſonders darum weiter verbreitet hatten, weil ſie von der Praxis ausgingen. Der ſtärkſte Kampf dagegen war in Syrien und Jonien, wogegen der Montanismus ſich beſonders in den inneren Ländern Kleinaſiens ausbreitete. Es war das aber keine völlig abgeſchloſſene, ſondern eine durch mancherlei Uebergänge und Verſchmelzungen vermittelte Spaltung, die nur hernach in der Geſchichte vollſtändiger erſcheint als ſie geweſen. Man ſieht dies auch daraus, daß Auguſtin den Tertullian auch adstipulator haeresis Novatianorum nennt, die erſt nach ſeinem Tode ausbrach. Denn es wird mehrere Kirchenlehrer gegeben haben, die in manchen Punkten auf die Seite der Montaniſten traten, wenn ſie auch nicht die Prophetie in dem Montanus annahmen. Auguſtin ſagt, Tertullian ſei haereticatus, Hieronymus, daß er kein homo ecclesiae mehr ſei. Tertullian ſagt von ſich ſelbſt, Er ſei gewiſſermaßen sejunctus von den Psychicis: denn die Montaniſten behaupteten, ſie allein wären die πνευματικοί, die große Kirche die ψυχικοί; die Art aber, wie Tertullian von dieſem Verhältniß redet, bezeichnet mehr eine Denkungsart als eine völlig abgeſchloſſene Partei.

Außer chiliaſtiſchen Ideen hatten die Montaniſten nur Aeußerlichkeiten; daß ſie ihre Biſchöfe beſoldeten, hatte gewiß die Abſicht, ſie von andern Gewerben abzuhalten, welche eine Verletzung

der strengen Lebensregeln hätten herbeiführen können. Ihre chiliastischen Ansichten theilte auch Tertullian, und man sieht daraus, wie eine nicht auf rein geistige Weise motivirte Ertödtung der Sinnlichkeit immer wieder einer sinnlichen Lokkspeise bedarf. Auf diese Aeußerlichkeiten des Montanismus hat auch Tertullian sehr viel gehalten, und es ist bei einem Manne von solcher Geistesbildung zu verwundern, wie er z. B. auf die Fasten so großen Werth legen konnte. „Auch Sodom und Gomorrha, sagt er, würden gerettet sein, wenn sie gefastet hätten, denn die Fasten bewahren nicht bloß vor Gefahren, sondern gewähren auch Erhörung der Wünsche von Gott." Er legte auch großen Werth auf das Zeichen des Kreuzes, es muß also damals schon üblich gewesen sein a). Es ist auch von gewissen Betstunden, als von etwas unter den Christen allgemein üblichem die Rede in seinen Schriften; es erscheint dies als eine allgemeine Sitte, die aus dem Judenthum ins Christenthum überging. Er erwähnt auch, daß nach der Taufceremonie gesalbt wurde, weil der Name Christen mit der Salbung zusammenhänge; jeder würde dadurch ein χριστός. Dabei kommt aber wieder vor, daß selbst Tertullian sich gewissermaßen gegen die Kindertaufe erklärt, doch aber so, daß man sieht, von neugebornen Kindern ist nicht die Rede gewesen, sondern von Kindern im Knabenalter, wogegen es bald darauf bei Cyprian heißt, daß auch kleine Kinder zum Sacrament des Altars zugelassen wurden. Tertullian sezte sich der Taufe der Kinder nicht entgegen, weil sie nicht den gehörigen Unterricht empfangen, sondern weil man sich zur Taufe durch Fasten und Nachtwachen und allgemeines Sündenbekenntniß vorbereiten müsse, etwas was bei den Kindern nicht möglich sei.

---

a) Hinter der Empfehlung des Kreuzeszeichens scheint mehr der Wunsch zu stekken, daß die Gewöhnung an ein gemeinsames Zeichen den Christen unmöglich machen möge, sich zu verbergen. Schl.

Was die eigentliche Entwikklung der Lehre anlangt: so haben auch Epiphanius und andere, die gegen die Montaniſten geſchrieben, ihnen das Zeugniß gegeben, daß ſie ſich nicht von der katholiſchen Kirche entfernten. Tertullian hat auch gegen mehrere Häretiker geſchrieben, und in der Schrift de praescriptione haereticorum auf die Autorität der Tradition gedrungen, nur von einer authentiſchen Auslegung iſt noch nicht die Rede. Er iſt aber auch der erſte, der gern Häreſien aufſuchte, wo keine waren, und es iſt nicht zu leugnen, daß er dabei etwas rabuliſtiſch zu Werke ging, was man ihm zum Theil verzeihen muß, da er vorher Advocat war [a]). Das trifft beſonders ſein Buch gegen den Praxeas, einen aſiatiſchen Chriſten, der den römiſchen Biſchof abhielt, ſich für die Prophetie der Montaniſten zu erklären. Dafür zählt er ihn nun unter die Ketzer, obgleich es Epiphanius und Theodoret nicht thun, und Auguſtin es nur erwähnt als eine Meinung einiger, daß er ſabellianiſire. Praxeas nahm ſeine antignoſtiſche Richtung dahin, daß er die Göttlichkeit Chriſti durchaus nicht wollte als eine προβολή, als ein aus dem göttlichen Weſen hervorgegangenes, angeſehen wiſſen. Es konnte ihm aber auch nicht die Aufſtellung des Irenäus, „Wir glauben an einen Gott, einen Sohn und einen Geiſt," genügen. Er ſtellte daher auf, daß der Ausdrukk filius Dei auf Jeſum als Menſchen gehe, und daß die Göttlichkeit in Chriſto nichts von der Gottheit auf irgend eine Weiſe abgeſondertes ſei. Er muß daher, um dies mit der Schrift in Uebereinſtimmung zu bringen, geſagt haben, Der ſich vom Vater unterſcheidende Sohn ſei immer caro, das menſchliche [b]). Allein da auch nur dieſer litt: ſo kann man nur mit Unrecht auf ihn den ſpäteren Ausdrukk Pa-

a) Falſche Auslegungen und Folgerungen finden ſich auch in den Büchern gegen Marcion und gegen die Valentinianer. Schl.

b) Praxeas muß geſagt haben, der Ausdrukk filius Dei gehe auf Jeſus als Menſch (p. 256), filium carnem esse i. e. hominem i. e. Jesum — patrem autem spiritum i. e. Deum i. e. Christum. Schl.

tripassianus anwenden. Ja wenn er auch nach Tertullian (p. 264) gesagt hat, pater compatitur filio, so hat er das nur gesagt von jener Consequenzmacherei in die Enge getrieben, um die Einheit der Personen zu bewahren, indem er der Gottheit in Christo das Mitgefühl mit der Menschheit zugeschrieben. Darüber hat Tertullian den Praxeas verkezert, und er machte am Ende die Folgerung, „Er habe weder den Vater noch den Sohn," weil er Sohn und Vater für eins hält. Daraus macht er weiter die Folgerung, „Wer den Sohn nicht hat, hat auch das Leben nicht," und so spricht er ihm das Leben ab [a]). Tertullian sagt, Christus sei filius Dei qua spiritus, und filius hominis [b]) qua caro. Ist nun caro die Menschheit in ihrer Totalität: so ist in spiritus keine deutliche Bezeichnung, weil der Mensch auch einen spiritus hat. Arg ist die Consequenz, mit der Tertullian schließt, da er dadurch auch selbst sich nicht von verdächtigen Ausdrükken frei gehalten. So wenn er sagt, Hic (filius) interim acceptum a patre munus effudit spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis, und hernach auch in suis propriis nominibus et per-

a) Qui filium non habet nec vitam habet. Non habet autem filium, qui eum alium quam filium credit. Schl.

b) Wenn er dem Praxeas die Distinction zwischen filius Dei und filius hominis entgegensezt und darauf besteht, daß auch der erste d. h. die Gottheit in Christo sich vom Vater unterscheide: so hält er sich sehr zurükk von der Vermischung der Naturen, und bleibt auch dabei, Christus sei nur nach der menschlichen Natur gestorben, und so hält er sich auch von der translatio der Naturen zurükk. Aber theils hatte auch er im Apologeticus gesagt homo Deo mixtus, theils, indem er, um den Unterschied gegen Praxeas zu behaupten, sagt, Gott habe das Wort hervorgebracht, kann er die Zweiheit und Dreiheit, die auf diese Weise entsteht, nur schwer vom Polytheismus oder von gnostischen προβολαῖς retten. Beides wollte aber auch Praxeas vermeiden, und man kann beide Versuche als etwas, das besser vermieden wurde, in sich tragend neben einander stellen. Und so auch sind Tertullians Bilder von der Dreiheit sehr leicht ins heterodoxe deuthar. Man sieht die Schwierigkeit, sich zwischen diesen beiden Klippen auf der einen Seite und zwischen dem ebionitischen auf der andern durchzuwinden. Schl.

sonis: ſo ſabellianiſirt er mehr als Praxeas, indem er ſich des Ausdrukks nomen bediente. Auf der andern Seite mußte er ſich gegen den Vorwurf, gnoſtiſche προβολαὶ (alterius rei ex altera prolatio) anzunehmen, vertheidigen. Der Vater, ſagte er, habe den Sohn hervorgebracht, wie der Quell den Fluß, die Wurzel den Strauch, die Sonne den Strahl, duae res sed conjunctae, duae species sed indivisae, duae formae sed cohaerentes. Das kann aber jeder ſo auslegen, daß es zwei Aeußerungsweiſen des göttlichen Weſens ſeien, eine mittelbare und eine unmittelbare. Ferner ſagt er vom Geiſt, Tertius a sole apex ex radio — Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit. Die Spize des Strahles läßt ſich aber nicht vom Strahle ſondern, wenn er nicht dann unter dem Medium des Strahles einen dritten verſteht. Ebenſo ſind Formeln, die ſich immer partiell aufheben. Dico alium esse patrem et alium filium et alium spiritum, nec tamen diversitate alium sed distributione. — Nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus. Ideo spiritus Deus et sermo Deus, quia ex Deo, non tamen ipse ex quo est. Es iſt das alſo ein Vorſpiel zu den folgenden kirchlichen Beſtimmungen, daß nämlich durch das Ausgehen von der Polemik nur ſolche allgemeine negative Formeln entſtanden. Aber es genügte der Kirche, die nämlich nur wollte, daß nichts in die kirchlichen Formeln aufgenommen würde, was ſtörend einwirken könne. Solche negative Formeln aber konnten am Ende ſich beide Gegner aneignen, woher auch Tertullian, wo er ſich den Gnoſtikern entgegenſezte, ſich dem Praxeas nähert, und ſtreitet er gegen dieſen, ſo nähert er ſich wieder den Gnoſtikern. Es iſt noch ein Nebenpunkt zu berühren, den man dem Tertullian zur großen Unbill ausgelegt hat. Er ſagt zuweilen unbefangen: Man könne doch nicht leugnen, daß Gott einen Körper habe; und man hat ihn deshalb ſehr grobſinnlicher Vorſtellungen beſchuldigt. Allein er

erklärt ſich darüber (adv. Hermog. II. p. 128) ſo, Cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque, nach Art der platoniſchen Vorſtellung, „Die Seele ſei ein Körper, nicht aber materiell, ſondern als Subſtanz.“ Dieſe Behauptung und die von der Seele gleichfalls erkläre ich antignoſtiſch, da der valentinianiſche βυθός (Urgrund) kaum eine wahre Exiſtenz hat, und alles äoniſche zwiſchen Allegorie und Wirklichkeit ſchwankt. Er wollte nur Gott in der höchſten Wirklichkeit gedacht wiſſen, und bedient ſich dazu eines unbeholfenen am beſten aus der ſtoiſchen Terminologie verſtändlichen Ausdrukks, ohnerachtet er ſonſt mehr, als die alexandriniſche Billigkeit that, das Handhaben der helleniſchen und römiſchen Gelehrſamkeit verwarf. Gleichzeitig und etwas ſpäter unter Victor und Zephyrinus kommen mehrere abweichende Vorſtellungen über das Verhältniß des Sohnes zum Vater vor.

Um dieſe Zeit iſt nämlich die Rede von einer ebionitiſchen Partei, Artemoniten, welche Euſebius auf einen Artemon zurükkführt, und als erſten Erneuerer dieſer Anſicht einen Theodotus aus Byzanz darſtellt [a]). Dieſer hatte ſich dort bei einer Verfolgung verleiten laſſen, Chriſtus zu verleugnen, was ihm zu Byzanz übel ausgelegt wurde. Deshalb ſei er nun nach Rom gegangen und habe ſich damit entſchuldigt, Er habe nur den Menſchen in Chriſto verleugnet; dafür ſei er aber aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen und habe nun eine Partei geſtiftet [b]). Er konnte dies, wenn er von Chriſto ſo dachte wie Ce-

a) Euſebius V. extr. und Theodoret nennen beide zuſammen neue Nazarder, und ſo wird wol die abweichende Meinung des Gennadius, daß Artemon behauptet habe, die Gottheit Chriſti habe erſt mit ſeiner Geburt angefangen, auf einer Verwechslung beruhen. Schl.

b) Es iſt ſchwer zu ſagen, wie weit dieſe Anſicht damals Conſiſtenz gewonnen habe. Die Theodotianer werden angeführt als eine ordentliche Kirchengemeinſchaft mit beſoldeten Biſchöfen, indeſſen fehlt es ſo an Details für dieſe Sache, daß man dies nicht buchſtäblich nehmen kann, und die Nachricht von den beſoldeten Biſchöfen hat vielleicht keine andere geſchichtliche Grundlage, als die Erzählung von dem Confeſſor Natalius.

rinth oder Valentin, die doch auch etwas göttliches in Chriſto annahmen aber daß der λόγος nicht mitgekreuzigt wäre, oder wenn er auch nur wie Praxeas dachte, oder nur wie Tertullian die Naturen auseinander hielt, mit einiger Sophiſterei behaupten. Auch war ja die gewöhnliche Formel bei Verfolgungen, Chriſtus den Gekreuzigten verleugnen. Der römiſche Biſchof Victor, der ihn ausſchloß, zeigt ſich alſo auch hier wieder ausſchließend. Euſebius berichtet, dieſe Partei habe gemeint, ſie hätte die allein richtige Lehre, die bis auf Victor unbekannt geweſen ſei. Theodoret fügt hinzu, Artemon habe dabei ſich auf die Apoſtel berufen und geſagt, auch dieſe hätten Chriſtum nur für einen Menſchen erklärt, wobei er allerdings einzelne Stellen anführen konnte, wo Chriſtus ἄνθρ. genannt wird in der Rede der Apoſtel, und anderes ähnliche. Wenn aber hinzugefügt wird, er habe geſagt, erſt in der Zeit des Victor habe man angefangen θεολογῆσαι τὸν Χριστόν: ſo iſt ſchwer zu ſagen, worauf das eigentlich geht. Uebrigens wird dem Artemon und ſeinen Schülern Gelehrſamkeit zugeſchrieben, auch weltliche, beſonders grammatiſche und mathematiſche Kenntniſſe. Dabei wird geſagt, ſie hätten die Schrift verändert, aber es iſt nicht klar, worin dies beſtanden habe; wahrſcheinlich waren es kritiſche Aenderungen. Bei Theodoret (II, 5.) aus dem parvus Labyrinthus wird auch erzählt, Theodotus habe einen Confeſſor Natalius verleitet, für Geld Episcopus ſeiner Partei zu werden, allein nachher ſei dieſer durch Träume geweckt worden und vom römiſchen Biſchofe abſolvirt wieder zur katholiſchen Kirche übergetreten. Darin ſcheint mir nur zu liegen, daß Theodotus nur die Abſicht hatte, einen Confeſſor und Verleugner zuſammenzuſtellen, um zu zeigen, daß beide doch könnten dieſelbe Anſicht haben, und daß er die Vereinigung mit der katholiſchen Kirche wünſchte und ſeine Anſicht nur entſtand aus dem Maximum einer leichtſinnigen Auffaſſung der Erlöſungslehre. Wenn man bedenkt, daß Praxeas beim Victor in großem Anſehen ſtand, und dieſer ſich ſolcher Ausdrükke be-

diente, welche jeden Unterschied Christi vom Vater leugneten, z. B. „Wer mich sieht, sieht auch den Vater": so können wir wol glauben, daß durch die Polemik gegen solche Ausdrükke, die nachher auch verkezert wurden, die Verkezerung der Artemoniten bewirkt wurde.

Es ist hier noch zu erwähnen Noëtus von Smyrna, bekannt durch eine gegen ihn gerichtete aber nur in Fragmenten vorhandene Homilie des Hippolytus. Er scheint dem Praxeas in seinen Ausdrükken nahe gekommen zu sein, nur daß bei ihm mehr vom Vater und Sohn als vom Geist die Rede ist; lezterer ist ein munus, χάρισμα. Er soll in Bezug auf den Vater und Sohn gesagt haben, „Gott Vater sei, wie er wolle, sichtbar und unsichtbar, sichtbar sei er in Christo; er sei ἀγέννητος, aber er könne auch erzeugt sein, wenn er wolle, ebenso ἀπαθής. Das Wechseln bestehe nur, wenn es Gott κατ' οἰκονομίαν für zuträglich halte. So sei Gott Christus geworden und habe mit ihm gelitten, und hernach sei er in die ursprüngliche ἀπάθεια zurükkgekehrt. Vater und Sohn seien also bloß verschiedene Namen, um die Posteriorität des sichtbaren und die Priorität des unsichtbaren Gottes zu bezeichnen." Da nun niemand zu gleicher Zeit sagt, daß Noëtus ein Docet gewesen sei: so ist dies nur eine andere Art des Ausdrukkes für die Vereinigung des göttlichen Princips λόγος mit der Person Jesu. Noëtus hat sich auch an das alte Testament gehalten in der Art, wie er die Theophanien erklärt, daß diese jedesmal der λόγος gewesen seien; und nächstdem habe er sich daran gehalten, daß man vor allen Dingen die göttliche μοναρχία festhalten müsse, das Princip der göttlichen Einheit. Er berief sich nun auch wie Praxeas auf Ausdrükke Christi wie ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, und nächst der Antwort an Philippus (Joh. XIV, 9 etc.) war für ihn auch Röm. IX, 5. eine Hauptstelle. Der Gegner berief sich auf dieselben Stellen und sagte, Wenn das sollte noëtisch ausgelegt werden: so müßte es heißen ἓν εἰμι. Das will aber nicht viel sagen. Uebrigens suchte

ſich Hippolytus in ſeiner Widerlegung ziemlich an denſelben Terminis zu halten wie Tertullian gegen Praxeas. Er unterſchied ebenſo, Gott wäre εἷς κατὰ δύναμιν, und ſeine ἐπίδειξις τριχῇ κατ' οἰκονομίαν (Tertullians dispensatio). In dieſen Ausdrükken war eigentlich nichts gegen Noëtus. Es ging in der Widerlegung auch hier dem Hippolytus ſo wie dem Tertullian, daß er doch einen Schein des Gnoſticismus gewinnt, als von einer Unterordnung der Gottheit Chriſti unter die Gottheit des Vaters. Hippolytus ſagt, Gott wäre zwar μόνος, aber doch auch πολύς. Hier ſoll die erſte Vorbereitung liegen zur Vielheit. Nun aber geht er auf den λόγος ſpecifiſch zurükk und ſagt, Der Logos wäre zuerſt in Gott geweſen, aber zur Zeit als Gott gewollt (ὅτε ἠθέλησε) ἔδειξε τὸν λόγον αὐτοῦ, da habe er ſein eigenes Wort gezeigt, indem er gleichſam die erſte Stimme von ſich gegeben. Alſo das Wort ſei herausgetreten aus Gott gleichſam als das ſchaffende Wort. Damit verwechſelte er nachher γέννα und ſagte, Alſo war denn ein ἕτερος bei ihm. Daraus kann man nun auch Ketzerei herausbringen wenn man will. Nun ſagt er ferner, Dieſer Logos wäre freilich nicht als ein anderes Weſen bei ihm geweſen, und er ergeht ſich in denſelben Bildern wie Tertullian: ὑδὼρ ἐκ πηγῆς, ἀκτὶν ἐξ ἡλίου. Beſonders räthſelhaft iſt die Stelle, wo er ſagt, πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱὸς· τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα. Hier ſieht man, wie bei Hippolyt, indem er den Vater von der allen drei προσώποις gemeinſamen Gottheit nicht unterſchied, auch keine reine Trinität iſt, ſondern der Vater mit zwei Ausflüſſen. Nun führte er hernach die Chriſtologie weiter durch, indem er den λόγος von υἱὸς unterſchied; er ſagte, der εἷς υἱὸς τελειος beſtehe aus λόγος und σάρξ.

Andere Polemiker ſagten, Wenn Gott früher allein war, ſo ſei er doch weder ἄλογος noch ἄσοφος; und das führte hernach auch auf tertullianiſche Formeln zurükk. Wenn es vom Vater heißt, Er ſei εἷς, aber habe δύο πρόσωπα (Vater und Sohn),

der Geiſt ſei die τρίτη οἰκονομία: ſo tritt der Geiſt noch zurükk. Hier ſehen wir alſo entgegengeſezte Tendenzen im Streit; die eine iſt mehr auf die Einheit und Identität des göttlichen Weſens gerichtet, die andere mehr auf den Unterſchied des göttlichen in Chriſto als etwas eigenthümlichen, was die Einheit zu verlezen ſchien. Wenn man mit dem Hippolyt denkt, die Trias ſei bloß eine ἐπίδειξις κατ' οἰκονομίαν, ſo liegt darin kein Grund abgeſehen von der οἰκονομία (Tertullians dispensatio, göttlichen Einrichtung) vor der zeitlichen Erſcheinung dieſe Dreiheit anzunehmen, und Gott, von aller οἰκονομία alſo von der Welt überhaupt abgeſehen, hat kaum etwas anderes als eine ἑνότης κατὰ δύναμιν. Wo ſich nun Hippolytus entſchieden von ihm entfernt, da muß auch er theils gnoſtiſiren. So wenn er ſagt, Gott ſei zwar nie ἄλογος geweſen, habe aber erſt zu einer Zeit ὅτε ἠθέλησε, als er das erſte Wort ſprach, ſeinen λόγος ſichtbar gemacht (ἔδειξε), wofür hernach der Ausdrukk γεννᾶν ſteht: fällt die Schöpfung von Ewigkeit her weg. Beim Noëtus iſt alſo die Tendenz der Identificirung, beim Hippolytus die Tendenz der Unterſcheidung, auf die alten Ausdrükke λόγος und σοφία gegründet, wobei aber doch eben keine reine Trinität herauskommt. Merkwürdig iſt die große Uebereinſtimmung mit Tertullian, obwol es doch nicht wahrſcheinlich iſt, daß beide Männer ſich kannten, wenigſtens nicht, als jeder die ſeinige ſchrieb, von der Schrift des andern wußten. Man hält den Hippolyt für einen Biſchof von Oſtia, was aber wol nicht wahrſcheinlich iſt wegen ſeiner griechiſchen Homilien. Es iſt übrigens kein Grund, mit Cave dieſe Homilie dem Hippolyt abzuſprechen. Auch iſt an dem Namen wenig gelegen, da man doch von Hippolytus ſo wenig weiß, ob alles einem zukommt oder auf mehrere zu vertheilen iſt. Auf jeden Fall iſt ſie aus der nächſten Zeit, da ſie mit οὐ πρὸ πολλοῦ anfängt. Man ſieht hieraus am beſten, wie allgemein und bis auf welchen Punkt ſich die Lehrenweiſe ſchon feſtgeſtellt hatte.

Als einen Verſuch, die Anſicht des Praxeas und Noëtus mit der katholiſchen zu vermitteln, kann man die Theorie eines ſpäteren, des Biſchofs Beryllus von Boſtra anſehn. Wäre Hippolytus aus dem arabiſchen Pontus: ſo kann Beryllus durch ihn veranlaßt ſein. Er ſagt, Der Sohn habe vor der Menſchwerdung κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν, in einer abgeſonderten Perſönlichkeit nicht exiſtirt, ſondern ſei in der göttlichen οὐσία mitgeſezt geweſen a). Dieſe zweite Perſon ſei, als ſie ſichtbar geworden, auch erſt eigentlich geworden. Dieſen Unterſchied konnte man nur als von einem rein chriſtlichen Geſichtspunkte ausgegangen anſehen; es kam beim übermenſchlichen in Chriſto nur auf das folgende an. Chriſtum als λόγος in die Schöpfung zu verwikkeln hat zwar einigen Grund in den neuteſtamentlichen Ausdrükken, aber keine recht eigentliche Wurzel im chriſtlichen Glauben, ſondern ſich in dem Verkehr mit den Gnoſtikern entwikkelt. Davon iſt der Ausdrukk des Beryllus eine Rükkkehr, wenn er ſagt, Das eigentlich göttliche in Chriſto iſt nur von ſeiner Menſchwerdung an zu ſezen. So concentrirt ſich alles in der Erlöſungslehre. Das bleibende Hervorgehen des λόγος als eines ἔνδιαθετος durch die erſte Stimme Gottes, ſo daß eigentlich die Perſonaliſirung des ſchaffenden Wortes entweder gleichzeitig war mit dem der geſchaffenen Welt oder bis zu dieſem Punkt vergeblich, dieſes war zu wenig in ſtreng didaktiſcher Methode haltbar. Auch konnte er weiter ſagen, Das Sprechen der ſchaffenden Stimme forderte keine Perſonaliſirung des λόγος, ſondern dieſe wurde erſt nothwendig mit der Menſchwerdung Chriſti, um uns zu erlöſen, wenn doch einmal nicht der Vater ſelbſt in Chriſto ſein ſollte. Nun iſt bekannt, daß wir eine Formel in unſerer Dogmatik haben in Bezug auf die menſchliche Natur Chriſti, daß ſie unperſönlich geweſen abgeſehen von der Vereinigung mit der göttlichen. Dazu iſt die Beryllſche Formel das Correlat,

a) Euſeb. VI. 33. Origen. p. 97.

Die göttliche Natur ſei noch unperſönlich geweſen ohne Vereinigung mit der menſchlichen. Da ſolche Formel antiebionitiſch und antignoſtiſch iſt, ſich auf der andern Seite auch entfernte vom Praxeas und Noëtus, denen man es vorwerfen konnte, daß ſie meinten, der Vater habe gelitten: ſo ſtellt ſich ſeine Theorie ganz von ſelbſt in die Mitte a). Und da man ſie ganz ungezwungen anſehen kann als die Lehre von der Unperſönlichkeit der göttlichen Natur in Chriſto vor dem Act der ἕνωσις und ἐνσάρκωσις: ſo erſcheint ſie als zuſammengehörig mit der von der Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur Chriſti vor dieſem Act, und man muß ſich wundern, wie das ſo viel Streitens habe hervorbringen können, bis Origenes endlich den Beryllus von ſeinem
244 Unrecht überzeugt habe (244). Schade, daß die Verhandlungen beider Männer verloren gegangen ſind, und daß wir nichts genaueres wiſſen von den Motiven, deren jener ſich bediente, um den Beryllus von der ewigen Abgeſondertheit des Sohnes zu überzeugen. Gerühmt werden dieſe Unterhandlungen noch wegen des großen Beiſpiels der Mäßigung. Das Reſultat von dieſem allen iſt alſo, daß die Ausdrükke λόγος θεοῦ der Sohn und σοφία θεοῦ der Geiſt, von Alexandria und Antiochia aus die herrſchenden in der griechiſchen Kirche wurden. Die griechiſche Kirche iſt aber nie ſo genau geweſen wie die römiſche. Denn wenn Noëtus ſagte, Der Vater ſei nie ἄσοφος und ἄλογος geweſen: ſo kann man auch ſagen, der λόγος ſei nie ἄσοφος und die σοφία nie ἄλογος geweſen. Man ſieht alſo, wie eine Gewöhnung an die kirchlichen Formeln das Bedenken überwog, daß die Formeln nicht durchgeführt werden könnten. Es iſt noch nicht bekannt, wie weit ihm Beryllus nachgegeben habe. Es kann

a) Ob er aber gemeint iſt bei Origenes (T. IV. p. 22) qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus patris solum in se habuerit deitatem, das möchte ich nicht mit Schroeckh behaupten. Schl.

ſein, daß ihm Origenes nur entgegenhielt, daß ſeine ſchärferen Ausdrükke doch nie in der kirchlichen Sprache, die ſich auf das neue Teſtament gründe, Raum finden könnten, und daß darin kein Grund zur Spaltung liege, und daß Beryll ſeine Formeln aufgab, um den Frieden nicht zu ſtören.

Dies führt uns nun ſehr natürlich auf Origenes; um aber hier das Weſen und Wirken deſſelben darzuſtellen, müſſen wir auf die frühere Zeit der alexandriniſchen Schule zurükkgehen. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß Athenagoras ſchon dieſe Katechetenſchule in Alexandrien hatte, gewiß iſt dies erſt von Pantänus und Clemens. Der Begriff von dieſer Schule iſt verſchieden. Einige wollen, daß es bloß ein Inſtitut geweſen ſei zur ausſchließlichen Bildung für chriſtliche Lehrer, andere überhaupt für Katechumenen. Das erſte iſt wol nicht wahrſcheinlich, da einzelne abgeſonderte Seminarien als öffentliche Inſtitute einer einzelnen Stadt ſich damals nicht denken laſſen; denn Zeugniſſe des Lernens brauchte keiner, um ein Lehramt zu erhalten, ſondern wer fähig erſchien, war dadurch zum Lehramt berufen. Einige hatten auch ſchon vor ihrer Bekehrung eine gelehrte Bildung genoſſen und konnten bei wenigem Unterricht in dieſer Schule zu Lehrern des Evangeliums fähig werden und um ſo beſſer wirken. Es iſt alſo wahrſcheinlich nur eine Schule für Katechumenen geweſen, und auch dahin kommen wir unter Origenes; hernach geſchah es, daß er die Anfänger einem andern überließ und ſich nur die Unterweiſung der fortgeſchrittenen vorbehielt. Der erſte Lehrer derſelben, von dem wir aber nichts aufbehalten haben, iſt Pantänus. Er, von dem es heißt, daß er in Indien geweſen, gehört unter diejenigen, die als Anfänger und Begründer chriſtlicher Gelehrſamkeit angeſehen werden können. Auf ihn folgte Clemens, von dem es heißt, er habe das Chriſtenthum und helleniſche Philoſophie zuſammenſchmelzen wollen. Das iſt zu viel geſagt. Sein Hauptverdienſt wird am beſten characteriſirt, wenn man ihn einen literariſchen Miſſionär

nennt, nur daß er weniger den Juden zugewendet iſt, welche ſeit den früheren Seditionen und dem jüdiſchen Kriege in Alexandrien ſehr heruntergekommen zu ſein ſcheinen, als den Heiden. Sein Hauptſaz iſt, „So wie Gott den Juden vor dem Evangelium das Geſez gegeben: ſo hat er den Heiden die Philoſophie gegeben.“ Ja er zieht die Parallele noch weiter, „Beides ſei zum Glauben nothwendig geweſen und diene jezt zur εὐσέβεια.“ So wenig er nun Geſez und Evangelium hat zuſammenſchmelzen wollen, eben ſo wenig Chriſtenthum und helleniſche Philoſophie. So wie man aus dem Geſeze Keime und Bedürfniß des Evangeliums anführt, ebenſo thut es Clemens mit Stellen der helleniſchen Philoſophen und Dichter. Es iſt alſo eine apologetiſche Verwendung von der einen Seite und von der andern Seite Nachweiſung des unzureichenden derſelben. Zu einer Zeit, wo das Chriſtenthum anfing ſich weiter zu entwikkeln, war die Methode der alten Philoſophie etwas, was, um die Begriffe zu unterſcheiden, immer nothwendiger wurde. Es iſt alſo keine Vermiſchung mit der Philoſophie, ſondern eine Anwendung der Geſeze des Denkens. So war alſo dies Inſtitut ſehr geeignet, eine glükkliche Mitte zu bilden zwiſchen den Traditioniſten, die nur immer wollten dieſelben Formeln der Lehre feſthalten, wie z. B. Irenäus, und ſolchen, die eine willkürliche Speculation in das Chriſtenthum hinüberbrachten, wie die Gnoſtiker. Die Autorität des Buchſtabens und die Tradition wurde damals in lateiniſchen Gemeinden der afrikaniſchen und römiſchen Kirche beſonders anerkannt, wogegen die willkürliche Speculation in den aſiatiſch-griechiſchen Gemeinden ſich zeigte.

Wir haben von Clemens drei Werke, die ein ganzes bilden: ſein *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας* (cohortatio ad Graecos) iſt beſtimmt, die Falſchheit und Unzulänglichkeit des Heidenthums darzuſtellen; ſein *Παιδαγωγὸς* enthält die Elemente des Chriſtenthums, und ſteht gewiß in beſonderer Beziehung auf ſeine Katechetenſchule. Die *Στρώματα* ſind die weiteren Entwikklun-

gen und Vermittelungen und enthalten seine ὑπομνήματα γνωστικά a). Diese besonders sollten die christliche γνῶσις, die festere Verknüpfung und wissenschaftliche Feststellung des christlichen Glaubens enthalten. Wenn er nun in dieser Beziehung eine gewisse Theorie von einer ursprünglichen Geheimlehre hatte: so hat ihm zweierlei vorgeschwebt; erstens hatte er die Analogie der heidnischen Mysterien für sich, und man hat es oft so dargestellt, als habe er diese in das Christenthum übertragen wollen. Ich glaube aber, daß ihm als Schema die populären Reden Christi zum Volke und die Reden zu seinen Jüngern vorschwebten. Wenn man nun dazu nimmt, daß Christus den Aposteln sagte, Er habe ihnen noch viel zu sagen, aber sie könnten es jezt noch nicht tragen: so lag seiner Theorie die Entschuldigung nahe. Es ist ja die Pukkension, die noch jezt oft gemacht wird; wenn bedenkliche Sachen zur Sprache kommen: so wollen wir sie auch in der gelehrten Sprache halten, damit sie in einem engeren Kreise bleiben, was jezt weit schwerer ist als damals. Es liegt also nichts in seiner Theorie, was das Wesen des Christenthums aufgehoben hätte, noch nicht einmal der katholische Unterschied zwischen Clerus und Laien. War doch schon dem Origenes, ehe er Presbyter wurde, dieser Unterschied mitgetheilt. Ein anderes Werk des Clemens, Ὑποτυπώσεις, ist verloren gegangen. Es war, wie es Photius beschreibt, eine Erklärung vieler Bibelstellen, worin seine Theorie deutlich enthalten war, mit genaueren Begriffsbildungen und Philosophemen, doch haben wir nicht genug davon, um genau seine Auslegung mit der seiner Schule zu vergleichen.

Im Παιδαγωγὸς entwikkelt Clemens seine Sittenlehre als eine solche, die Aehnlichkeit mit der stoischen hat. Er unternimmt eine doppelte Polemik gegen die Laxität der Heiden und gegen allen Fastus und alles Prunken und Prangen mit äußer-

a) Vorangegangen war Tatian durch die προβλήματα. Schl.

lichen Werken und Handlungen. Dabei sehen wir auch, wie der Begriff der Kirche sehr stark hervortritt. Tertullian sagt zwar auch schon, Ecclesia principaliter ipse est spiritus, aber es war das in ihm begründet auf seiner lateinischen Richtung und montanistischen Meinung. Clemens hatte das nicht so vor sich, denn in Alexandria bildete die christliche Gelehrsamkeit als Gemeingut von Laien und Geistlichen ein Mittelglied, das die Vorstellung von der Kirche eher hinderte als förderte. Es war also das hervortretende Bewußtsein des großen geistigen Gemeinwesens das, wovon sich jeder nährte. Daher stellt er die Kirche dar zugleich als Jungfrau (Symbol der Reinheit) und Mutter, die alle erzieht. Die Στρώματα sind Fundgruben von Gelehrsamkeit; hier ist zugleich mit der apologetischen Verwendung für das Heidenthum Polemik gegen die willkürliche Speculation im Christenthum, Polemik gegen die Gnostiker. Hätten wir auch seine ὑποτυπώσεις: so würden wir sehen, wie er alle seine Lehren auf die Schrift begründet. Daß dies zuweilen nicht ohne Künsteleien abging, läßt sich leicht denken und es geht dies auch aus den Aeußerungen beim Photius hervor. Daß er aber alles auf die Schrift begründen zu können glaubte, unterschied ihn von den Gnostikern. Es finden sich auch Ideen darin, die nachher im Origenes vorkommen, und von denen man glaubt, daß sie Origenes zuerst in das Christenthum gebracht hat; so, wenn Photius sagt, Er habe eine Mehrheit der Welten vor Adam angenommen. Jedoch was er von der ὕλη ἄχρονος sagt, scheint mit des Clemens Ansicht nicht zu stimmen. Noch eine Theorie, die wir auch bei Origenes finden, ist, daß er gelehrt habe, es müsse wegen der nach der Taufe begangenen Sünden noch Reinigungen nach dem Tode geben. Doch hatte er keine Vorstellung von dem Fegfeuer, sondern diese Reinigung geschähe durch gewisse Gemüthszustände. Auch das war eine Lehre, die er, nach Photius ἀπό τινων ῥητῶν hatte und nicht auf die Schrift begründete.

Auf ihn folgte Origenes, über deſſen früheres Leben manches noch ungewiß iſt. Porphyrius läßt ihn als Heiden zum Chriſtenthum kommen und ihn in der Schule des Ammonius Saccas geweſen ſein. Die kirchlichen Schriftſteller laſſen ihn von chriſtlichen Eltern geboren werden, geben ihre Namen und Jahre des Todes an, ſo daß dies viel für ſich hat, und reden viel von ſeinem jugendlichen Eifer für das Chriſtenthum, womit ſich bei dem Geiſt der damaligen Zeit das Schülerſein des Ammonius ſchwer verträgt. Auch weiß man die Zeit nicht recht auszufinden und eine vermittelnde Meinung, wie Schroeckhs, er habe ſich nur gelegentlich und unbeſtimmt des Unterrichts des Ammonius bedient, langt nicht aus. Plotin redet aber von einem andern Origenes und Porphyrius hat beide vielleicht vermiſcht. Es iſt gewiß, daß er genau mit der griechiſchen Philoſophie bekannt wurde, namentlich der ächt platoniſchen und rhetoriſch-grammatiſche Bildung erhielt, und nach der kirchlichen Nachricht lebte er nach dem Märtyrertode ſeines Vaters vom Unterrichte darin, bis er in der Katechetenſchule angeſtellt wurde. Er iſt ſeinem Geiſt und ſeiner ausgebreiteten Wirkſamkeit nach einer der größten Männer der Kirche, obwol er es äußerlich nicht weiter brachte als bis zum Presbyter, und auch das wurde ihm noch beſtritten. Demetrius, Biſchof von Alexandrien, ließ ihn in die Katechetenſchule gehen. Als er nach Paläſtina kam, wunderten ſich die Leute, daß ein ſolcher Mann noch nicht Presbyter ſei; ſie ließen ihn deshalb freie Vorträge halten, worüber Demetrius ungehalten wurde. Als er nun gar zum Presbyter ordinirt wurde, ſchloß ihn der Biſchof von ſeiner Kirchengemeinſchaft aus und ließ ihn durch das Collegium ſeiner Presbyter abſetzen und aus Aegypten verbannen, wobei ſeine ſogenannte Irrlehre nur Nebenſache war; eine ähnliche Aeußerung des kirchlichen Despotismus, wie ſie uns Victor gab. Hier alſo die Förmlichkeit und der biſchöfliche Despotismus, aber doch noch nicht allgemein anerkannt, denn viele Diöceſen traten dieſer Ver-

bannung nicht bei. Möglich iſt, daß Eiferſucht im Spiele war. Dadurch wurde er veranlaßt, ſeinen Wohnſiz größtentheils in Paläſtina zu nehmen; er mußte ſpäterhin unter der Verfolgung
254 des Decius viel dulden, und ſtarb im hohen Alter zu Tyrus (254).

Was nun ſeine Leiſtungen betrifft: ſo ſtehen ſeine Commentare über die heilige Schrift oben an. Die Veranlaſſung dazu ſoll geweſen ſein, daß ſein Freund Ambroſius ihn mit dem Commentar des Hippolytus über das Hexaemeron bekannt machte. Wenn uns mehr von dieſem Commentare erhalten wäre: ſo würden wir näheres ſagen können, in welchem Verhältniß Origenes zu ihm ſtand, doch haben wir nur noch wenige Fragmente übrig, in denen ſich auch allegoriſche Spielereien finden, beſonders in der Vergleichung des Erlöſers mit der Bundeslade; ſolche ſpielende Allegorien müſſen damals alſo ſchon allgemein geweſen ſein, ohne an eine Schule gebunden zu ſein. Was die ſpeculative Richtung betrifft: ſo bleibt Hippolytus dabei ſtehen, daß Chriſtus war ἄνθρωπος und θεός. Um zum erſten das doketiſche zu vermeiden, gebraucht er Ausdrükke, die auffallen, z. B. „daß er den Kelch des Leidens ſich verbeten habe; daß er aus Furcht vor ſeinen Feinden geflohen;“ jedoch ſind das alles ſittliche Handlungen. Das θεῖκὸν ſezt er im hyperphyſiſchen und in ſeinem Geſchäft: Vorzeichen vor ſeiner Geburt, Sündenvergebung und Wunderthun. Man ſieht alſo hier eine deutliche Trennung beider Naturen, als ob das ſittliche nicht auch von der göttlichen Natur ausginge. Origenes nun hielt die katholiſche Mitte zwiſchen den damaligen entgegengeſezten Anſichten a); er verficht die μοναρχία, die Einheit des alten und neuen Teſtamentes, gegen die Gnoſtiker, und antiebionitiſch ſezt er das göttliche in Chriſto und unterſcheidet den λόγος im Sohne

a) Indem er zwiſchen Artemon und Noëtus die katholiſche Mitte hält, neigt er ſich mehr zur beſtimmten Unterſcheidung des Sohnes vom Vater, indem er das μόνος ἀληθινὸς θεὸς zum Kanon annimmt, und danach ſowol das ἓν ἐσμεν als die Antwort an Philippus erklärt. Schl.

vom Vater. So unterſcheidet er nun das göttliche in Chriſto vom Vater, indem er nach einer platoniſchen Terminologie einen Unterſchied macht [a]) zwiſchen αὐτόθεος, Gott im urſprünglichen Sinne, und dem μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, „was durch eine Theilnahme an der Gottheit des Vaters göttlich geworden.“ Dazu kommt, daß er ſagt, Der Vater ſei μόνος ἀγέννητος; und zu der pauliniſchen Stelle ſagt er, Man müſſe bemerken, daß es nicht heiße, es ſei πάντα ὑπὸ τοῦ λόγου gemacht, ſondern nur δι' αὐτοῦ [b]). Er beantwortet zugleich die Frage, ob auch das πνεῦμα δι' αὐτοῦ gemacht ſei, ſo, daß er ſagt, Wer die τρεῖς ὑποστάσεις annehme, dem ſei auch das πνεῦμα τιμιώτερον als πάντα, alſo nicht unter die πάντα begriffen, ἀγέννητον aber ſei nichts außer dem Vater; λόγος und πνεῦμα ſtehen alſo in einer dunklen Mitte zwiſchen Gott und dem All. So unterſcheidet er auch die Wirkſamkeit: die Wirkſamkeit des Vaters erſtrekkt ſich auf alle Dinge, die des λόγος bloß auf das, was am λόγος Theil haben kann, das Vernünftige, und die des πνεῦμα nur auf die Gläubigen. Das iſt ganz bibliſch, und man kann nicht begreifen, wie ihn Photius der ἀσέβεια beſchuldigte; doch behauptete dieſer auch von Clemens, daß er υἱὸν εἰς πτίσμα κατάγει; jedoch ſtellt Origenes alle drei durch den Ausdrukk ὑποστάσεις gleich. Wir werden ſpäter Veranlaſſung haben zu betrachten, von welchem Geſichtspunkte aus Origenes über dieſe und ähnliche Theorien iſt verkezert worden.

Daß Origenes die Wirkſamkeit des Geiſtes auf die Gläubigen bezog, könnte man noch auf beſondere Weiſe heterodox ſo auslegen, daß der Menſch erſt müßte ein Gläubiger geworden ſein, ehe ſich die Wirkſamkeit des Geiſtes auf ihn erſtrekke, mithin ſei der Glaube nicht des Geiſtes ſondern des Menſchen eignes Werk. Das hat er aber nie ausgeſprochen und man kann

a) IV. p. 50.
b) p. 60.

es ihm daher nicht zurechnen, denn er iſt gewiß bei der pauliniſchen Theorie geblieben: der Glaube komme durch die Predigt; und die Predigt iſt doch ein Werk des Geiſtes. Wenn nun Origenes ſagt, Die drei in der Trinität wären ἓν der ὁμονοίᾳ, συμφωνίᾳ und ἑνότητι βουλήματος nach: ſo giebt das einen Schein von Polytheismus. Er ſezt aber noch dazu, „Sie wären Eins, wie die Gläubigen Eins wären, μία ψυχή;“ man hat alſo dieſe Vergleichung nicht verſtanden, denn dieſe geht davon aus, daß die Kirche weſentlich Eins iſt und ihr Leben nur in dem einzelnen erſcheint. Er ſagt ferner, Die ἑνότης βουλήματος ſei in den dreien, weil die θεία φύσις in ihnen dieſelbe iſt, und ὁμόνοια muß man nicht vergleichen mit διάνοια, ſondern es iſt gleich der Identität des νοῦς als der οὐσία, wovon die ὑποστάσεις nur die Erſcheinungen ſind. Es iſt das alſo eine falſche Beſchuldigung, und unbewußt polytheiſtiſche Reſte ſind im Origenes nicht zu finden; dazu war er zu ſpeculativ und in ſeiner Speculation zu platoniſch. Origenes ſagt unter andern auch, „Das πνεῦμα ἅγιον ſei den Gläubigen die ὕλη aller χαρισμάτων,“ d. h. die lebendige Einheit derſelben, die eine andere Erſcheinung gewirkt unter anderen Bedingungen; „und als dieſe lebendige Einheit aller χαρισμάτων ſei der Geiſt die lebendige Einheit in der Kirche.“ Wo nun die Form die Vielheit iſt, da muß die Einheit durch Materie ausgedrükkt werden. Er will alſo ſagen, Die ὕλη ſei die lebendige Einheit der χαρίσματα, der Erſcheinungen.

Ein Punkt, den Origenes beſonders herausgehoben, iſt die Vereinbarung des Uebels und böſen mit der göttlichen Allmacht und Weisheit und die damit zuſammenhängende Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens. Dies führt uns auf die Theorie ſeiner Lehre in ſeiner Schrift περὶ ἀρχῶν. Die chriſtliche Lehre ſelbſt gründet er durchaus auf die heil. Schrift; ſeine Philoſophie lehnt ſich nur an die Punkte, wo die Schrift

nicht rein didaktiſch iſt, ſondern μυσταγωγικῶς, d. h. die Punkte vor und nach dieſem Leben. Darin geht er aus von einem urſprünglichen Sein aller Seelen bei Gott. Dieſen habe Gott eine vollſtändige Willensfreiheit mitgetheilt, was ihm der höchſte Beweis der göttlichen Allmacht iſt. Das Herabſinken der Seele in die Materie verbindet er mit früherer Schuld, welche auch als Minimum doch überall vorausgeſezt werden müſſe, wo Materie iſt. Er ſezt alſo die Schuld hier auf Erden überall als das urſprüngliche für das Leben. Wenn nun die Mittheilung der Freiheit der höchſte Beweis der Allmacht iſt: ſo muß ebenſo am Ende die göttliche Weisheit ihren Zwekk vollkommen erreichen in einer allgemeinen Beſeligung, wo Gott alles in allem iſt. Darauf gründet ſich ſeine Lehre von der ἀποκαταστασις, und daraus haben einige geglaubt ſchließen zu können, er habe Chriſto nur eine ſehr untergeordnete Stelle anweiſen können, wenn er die Beſeeligung der Menſchen auf die göttliche Weisheit bezieht. Allein er iſt darin ganz rein, denn die Erlöſung der Menſchen durch Chriſtum iſt doch ein Gegenſtand der göttlichen Weisheit, wenigſtens ſtellt er die Erlöſungslehre reiner dar als viele ſeiner Zeitgenoſſen. Man muß hier nur gleich bemerken, daß er, wie die folgende griechiſche Kirche, die Erlöſung als Verſöhnung mit Gott durch Aufhebung der Schuld nicht darſtellte. Er blieb alſo in der Analogie mit ſeiner Kirche. Es iſt zwar nicht zu überſehen, daß Origenes die Uebel als Läuterungsmittel darſtellt; er ſagt von der Verhärtung des Pharao, „Man kann nicht behaupten, daß ſie ein Mittel zu ſeinem geiſtigen Tode war, ſondern weil ſie recht heraustrat, ſo ſei das gerade ein Mittel zu ſeiner Umkehr geweſen.“ So ſcheint es alſo, als ob er geglaubt habe, daß die Erlöſung vom Uebel durch das Uebel geſchehe, er habe alſo keiner Erlöſung bedurft. Allein das hat er nicht ſo gemeint; er ſagt nur, daß durch das Hervortreten des Uebels die Erkenntniß des Uebels geſchehe, aber durch die Erſcheinung des Erlöſers

und durch die Mittheilung des Geiſtes in Chriſto ſei erſt die wahre Liebe und Kraft zum Guten entſtanden a).

Origenes leugnet ferner eine Schöpfung in der Zeit, „Gott könne nie angefangen haben Herr zu ſein, und das Herrſein ſezt einen Gegenſtand dieſes Zuſtandes voraus.“ Doch meinte er, das zeitloſe in der Welt ſeze nicht eine Unabhängigkeit der Welt von Gott voraus; da aber nur Gott ἀγέννητος ſei: ſo könne er darum doch die Welt hervorgebracht haben, nur nicht in der Zeit. Er geht nun von der platoniſchen Idee der Beſeelung der Geſtirne aus, und verbindet damit die rectificirte jüdiſche Engellehre, daß die Engel als untergeordnete Geiſter den Weltkörpern vorſtänden. Da es nun freilich ſcheinen konnte, als ſei die Erde und der Menſch im Gegenſaze gegen dieſe Engel etwas ſehr untergeordnetes, und man daher einwenden könnte, es ſei anmaßlich zu glauben, daß Gott um der Menſchen Willen ſeinen Sohn ſollte geſandt haben, und daß bloß auf ſie eine Theilung im göttlichen Weſen ſich bezöge: ſo nahm er an, daß die Erlöſung durch Chriſtum ein Gemeingut für alle endliche Vernunftweſen ſei, vermittelſt einer anders nicht zu erreichenden Wirkung auf die Freiheit, dergleichen er ja auch annehmen müſſe, wenn es überhaupt Lehre haben ſolle. Indem aber ſeine Grenzphiloſopheme dem Buchſtaben des mythiſchen in der Schrift widerſprachen und er ſie auf der Schrift begründen wollte: ſo kam ihm dabei ſeine allegoriſche Erklärungsart ſehr zu Statten. Aber nicht er iſt der Urheber derſelben, ſondern Clemens, Hippolytus und die Gnoſtiker hatten ſie ſchon. Wir brauchen daher nicht dem Porphyrius zu glauben, welcher berichtet, er habe

a) Origenes ſtellte freilich nicht ausdrücklich eine Theorie von der Schwächung der Freiheit durch die Sünde auf, und alſo iſt nicht abzuſehen, wie er ſich in den ſpäteren Streitigkeiten würde geſtellt haben; aber wenn er auch alle Uebel als Läuterungsmittel anſah: ſo kann doch aus den Uebeln keine reine Liebe zum guten entſtehen, und ſo bleibt immer der reinen und tadelloſen Erſcheinung des göttlichen λόγος die Stelle, dieſe möglich gemacht zu haben. Schl.

das aus der alexandriniſchen Allegoriſation über den Homer gelernt a). Aber das iſt gewiß, daß er der erſte war, der eine ordentliche Theorie über dieſe Allegorien aufſtellte, indem er unterſchied das buchſtäbliche Verſtändniß, das ethiſche und myſtiſche. Da iſt alſo immer Mehrheit des Sinns, wo das ethiſche und myſtiſche hinter dem buchſtäblichen latitiren konnte. Er geht aber mitunter ſo weit, daß er ſagt, Der buchſtäbliche Sinn ſei zuweilen nur Schein. Allein ſeine Regeln für die Unterſcheidung ſind zu unbeſtimmt, und ſeine Theorie hängt ſelbſt ſehr am Buchſtaben: ſo wenn er ſagt, Daß die Worte „Gebot Gottes" im alten Teſtamente den buchſtäblichen Sinn haben, der Ausdrukk „Geſez" aber einen ethiſchen Sinn erfordere. Wenngleich das nun nicht immer das richtige war: ſo blieb es doch ein Zurükkgehen auf die Schrift und ein heilſames Schuzmittel gegen die gnoſtiſche ſpeculative Willkür. Es war ein Subſtantiiren des Chriſtenthums und ein Unabhängigmachen von außerchriſtlicher Speculation. Origenes konnte auch dadurch einen andern Einfluß auf die Lehre ausüben, der nur nicht recht früh bemerkt wurde, ſonſt würden noch früher Streitigkeiten entſtanden ſein.

Aus der Verbindung ſeiner Lehre von einer zeitloſen Schöpfung und von einem urſprünglichen Sinn der Seele bei Gott

a) Wenn dieſe gleich dem Origenes nicht fremd war, ſo war ſie ihm doch dazu nicht nothwendig, ſondern die geſchichtliche Baſis ſeiner Hermeneutik war unſtreitig die philoniſche ἀλληγορία νόμου, und die ſpekulative Baſis war das Princip, daß in der Schrift weder etwas verkehrtes noch unbedeutendes ſein könne, und daß hinter jedem ſcheinbar ſolchem etwas anderes zu ſuchen ſei. Dieſes ſtimmt auch ſehr mit der Hypotheſe der Inſpiration, wie ſie damals konnte gefaßt werden. Dabei iſt ſeine Allegorie, wenn gleich manches einzelne mir ſehr gekünſtelt erſcheint, dennoch keineswegs willkürlich, ſondern er geht immer den Spuren der Schrift ſelbſt nach, und wendet nur das dortige allegoriſiren auf andere Stellen an, oder entwikkelt das allgemeinere Maxim. Auguſtin und andere ſpätere ſind darin viel willkürlicher. Dies ausgenommen iſt ſeine Auslegung wie ſeine Kritik ſehr verdienſtlich, und wenn er auch im Text manchmal willkürlich geändert hat, ſo iſt es doch nie ſeiner Manier oder ſeiner Lehre zu Liebe geſchehen. Schl.

geht hervor, daß er eine ewige Präexistenz der menschlichen Seelen bei Gott, da sie erst durch ihre Schuld in die Materie herabsanken, angenommen hat, also auch eine Präexistenz der Seele Christi. Ist diese nun der λόγος gewesen: so wurde sie durch das Menschwerden variirt; aber es ist wahrscheinlich, daß er auch eine ewige menschliche Seele Christi annahm und in der Reinheit derselben nur die Möglichkeit einer Verbindung beider sezte, so daß man daraus nur sieht, wie vollständig er Christo eine menschliche Seele beigelegt. Allerdings sind auch in den Lehrsäzen des Origenes manche Veranlassungen zu Mißverständnissen, die nur später erst heraustraten. Gegen den Celsus, welcher gesagt hatte, Das Wohlgefallen eines Gottes sei wenig, das Wohlgefallen mehrerer Götter stehe doch höher, sagt er auf rhetorische Weise, Dem Wohlgefallen Gottes folge das der Engel und aller seligen Geister, welche sich über das Wohlergehn des guten freuen und für ihn beten, aber ungerufen. Seine Theorie von dem Verhältniß des Vaters zum Sohne sprach sich auch darin aus, daß er wollte, man sollte nicht zum Sohne sondern zum Vater, aber immer durch den Sohn beten. Dagegen legt er auch an anderen Stellen einen großen Werth auf das Mitgebet frommer Menschen, was aber auch ganz consequent ist in demselben Sinne, in welchem man überhaupt dem Gebet einen Erfolg beilegt; doch liegt darin der erste Keim zu manchen nachherigen Mißbräuchen der katholischen Kirche. Er sah aber die ganze Wirkuug des Gebets nur geistig an. Dem Fasten dagegen legt er keinen anderen Werth bei, als daß es eine Uebung in der Enthaltsamkeit sei. Ein anderer Keim zu Mißbräuchen ist, wie er die Sündenvergebung von Christo abhängig macht, indem er sagt, Sie könne durchaus nicht anders stattfinden, als unter der Bedingung der Taufe. Nun war es eine sehr allgemeine Frage, Wie es mit den Sünden nach der Taufe stünde? Man hatte geglaubt, für die Sünden nach der Taufe keine Vergebung zu finden, weshalb man auch wol die

Taufe lange aufſchob. Origenes legte einerſeits auf das Märtyrerthum keinen großen Werth, indem er behauptete, Chriſtus habe das Leiden um des Glaubens willen nicht allen ſondern nur den Apoſteln zugemuthet. Auf der andern Seite aber lehrte er, ohne Taufe ſei keine Vergebung und die Bluttaufe alſo das einzige Mittel für die nach der Taufe begangenen Sünden. Der erſte Saz iſt in Verbindung mit dem lezten nicht mehr ſuperſtitiös, und Origenes, ein zu ſtrenger Denker, konnte das nicht von dem äußerlichen Leiden verſtanden haben; denn es war doch zufällig, ob jene zum Märtyrerthum kämen, ſondern er hat es von der inneren Bereitwilligkeit und der Kraft dazu verſtanden. Aber auch hierin ſind Keime zu Mißdeutungen. Als andere Mittel führt er an das Almoſengeben, ſelbſt die Büßungen und das Bekenntniß, um einen heilſamen Rath zu bekommen. Beim Origenes iſt das durchaus etwas geſundes geweſen, enthält aber die Keime zu ſpäteren Verfälſchungen.

Es iſt bekannt, daß Origenes ein großes Verdienſt um die Kritik des alten Teſtaments in ſeiner Hexapla hat, die das hebräiſche in hebräiſchen und griechiſchen Buchſtaben enthält, nebſt der Ueberſezung der LXX. und des Symmachus, Aquila und Theodotion. Ebenſo verdanken wir ihm in ſeinen Commentaren über das neue Teſtament noch Lesarten, über die wir ſonſt nichts wüßten. Auch gab er ſich mit der höheren Kritik ab. Er bezweifelt auch die Aechtheit der fünf katholiſchen Briefe und redet davon, daß von manchen ſeiner Zeit dem Paulus der Brief an die Hebräer abgeſprochen werde, obwol er ſich nicht dazu bekennt, denn er hält den Grund, daß die Schreibart in dieſem Briefe zierlicher ſei als in den pauliniſchen Briefen, für unzureichend. Außerdem aber beruft er ſich auf Worte Chriſti in apocryphiſchen Büchern, wie auf das Evangelium κατ' Ἑβραίους.

Dies veranlaßt uns auch ein Paar Worte hierüber hinzuzufügen. Die Briefe der Apoſtel waren die erſten, welche Anlaß gaben zu einer ſolchen kanoniſchen Sammlung; hiezu kön-

nen erſt ſpäter die Evangelien gekommen ſein, ſo wie denn noch ſpäter andere Schriften von Privatperſonen, wie der Paſtor des Hermas aufgenommen worden ſind. Die Briefe waren von einer Gemeinde zur andern gekommen, die Evangelien waren nur Privatſchreiben, auf das unbeſtimmte hin bekannt gemacht und erſt ſpäter von einzelnen geſammelt. Wenn nun reiſende Chriſten ſich den kanoniſchen Schaz der Gemeinde zeigen ließen und Abſchriften mitnahmen: ſo zeigt es ſich, wie die kanoniſchen Sammlungen jeder Gemeinde zunahmen. Wenn man nun fragt, Warum wurden die apocryphiſchen Schriften nicht vervielfältigt? ſo müſſen wir ſagen, Es muß ſich der reine chriſtliche Sinn dagegen geſezt haben, was aber nicht als das Produkt einer literäriſchen Forſchung zu betrachten iſt; auch kann es nicht daher gekommen ſein, daß dieſe Schriften nicht den Namen eines Apoſtels führten, denn da gab es ein Evangelium des Petrus, eine Apocalypſe des Petrus u. ſ. w. Dies führt uns nun auf die andere Apocalypſe und in eine Gegend, wo wir einen Mann finden, der ihre Unächtheit behauptete. Es iſt das der Presbyter Gajus in Rom, der aber griechiſch ſchrieb und uns nur durch Euſebius bekannt iſt. Er berichtet, In ſeiner Kirche ſei es allgemein bekannt, daß der Brief an die Hebräer, wenn gleich im Kanon, nicht vom Apoſtel Paulus herrühre, ſondern man ſchreibe ihn bald dem Barnabas, bald dem Lucas zu. Gajus bezweifelte auch die Aechtheit der Apocalypſe des Johannes in ſeinem Streit gegen den Chiliasmus, aber ohne eine Ueberlieferung ſeiner Kirche. Daß er nun bloß dieſer Polemik wegen den johanneiſchen Urſprung verwarf, iſt nicht wahrſcheinlich, denn Origenes bekämpfte auch die Chiliaſten und berief ſich darauf, daß in der Apocalypſe die bilderreichen Stellen nicht könnten buchſtäblich genommen werden. Gajus muß alſo wol noch andere Gründe gehabt haben, ſonſt würde er auch bei dieſem nächſten ſtehen geblieben ſein. Noch ein anderer Zeitgenoſſe des Origenes beſchäftigte ſich mit Kritik, Julius Africanus. Er

ſtellte Unterſuchungen an über die Geſchichte der Suſanna im Anhange zum Daniel, über die Geſchlechtsregiſter im Matthäus und Lucas, als eine Paradoſis der Verwandten Jeſu, welche unter Domitian zulezt vorkommen. Er ſchrieb auch eine χρονογραφία, aus der Euſebius in ſeinem Chronicon viel geſchöpft hat. Schade alſo, daß ſeine Schriften meiſt untergegangen ſind. Dieſer Presbyter zu Nicopolis in Paläſtina hat auch ein Buch περὶ geſchrieben, das viel weltliche Gelehrſamkeit enthielt, wie die Deipnoſophiſten des Athenäus. Ferner Dionyſius von Alexandria, der würdigſte Schüler des Origenes, deſſen Nachfolger er auch in der Schule geweſen war, einer der bedeutendſten Männer in der Kirche, ſezte die Zweifel des Gajus über die Apocalypſe fort a).

Kurz nach dem Tode des Origenes trug Sabellius zu Ptolemais in Pentapolis ſeine noëtiſch-berylliſche Theorie über das göttliche in Chriſto und dem heiligen Geiſte vor (260). Wir 260
wiſſen wenig urſprüngliches darüber; die älteſte Nachricht iſt der Auszug eines Briefes des Dionyſius von Alexandrien beim Euſebius, worin er nur ſagt, Es ſei eine Meinung, die eine ſtarke ἀναισθησία in Bezug auf den Geiſt enthalte und ἀπιστία πολλὴ in Bezug auf den λόγος. Wie der milde und von Conſequenzmacherei entfernte Dionyſius dies gefaßt habe, iſt ſchwer zu ſagen. Theodoret ſagt, Sei es nun ἓν τριώνυμον πρόσωπον oder τρεῖς ἐνέργειαι ἢ καὶ τρία πρόσωπα bei μία ὑπόστασις, immer bleibt ὁ αὐτὸς ὡς πατὴρ ἐνομοτέθησεν, ὡς υἱὸς ἐνανθρώπησεν, ὡς πνεῦμα ἅγιον τοῖς Ἀποστόλοις ἐπεφοίτησε die Hauptſache, alſo aller Unterſchied nur auf die opera ad extra beſchränkt, und man ſieht wie ὑπόστασις bald für das Weſen, bald für die Erſcheinung gebraucht wird, und eben ſo wenig auch πρόσωπον fixirt iſt. Man ſieht alſo, daß

a) Dionyſius hatte ganz den milden Karakter ſeines Lehrers, dieſen bewies er auch in der Behandlung der Nepotianer.

er annahm, es ſolle das göttliche in Chriſto keine προβολὴ ſein, ſondern das unmittelbar göttliche, und es iſt gewiß das erſte Mal, daß der Geiſt, das πνεῦμα, welches bisher immer zurükkgetreten war, auf eine Stufe mit dem göttlichen in Chriſto geſezt iſt. Aus dem erſten παντὸς ἐνομοτέθησε ſieht man, daß er Antignoſtikus war, daß er A. T. und N. T. als einig anſah, daß er die ganze Trias auf die Offenbarung bezog nicht auf die Schöpfung, die er dem göttlichen Weſen ohne dieſe Triplicität beilegte. Die Trias ſezte er doch nicht als etwas ewiges, ſondern als etwas zeitliches, nur auf die οἰκονομία bezogen. Nimmt man noch eine Nachricht des Epiphanius hinzu: ſo wird ſich auch die Kritik des Dionyſius verſtehen laſſen. Epiphanius ſagt auch, Er habe den λόγος mit einem Strahl verglichen, der von der Sonne ausgeht; die Sonne iſt aber nicht der Vater, ſondern der αὐτόθεος der μόνας. Dieſer Strahl ſei in die Sonne wieder zurükkgekehrt; er muß alſo die Menſchlichkeit Chriſti mit der Himmelfahrt Chriſti haben aufhören laſſen. Wie er damit die Lehre von der Wiederkunft Chriſti verbunden hat, wiſſen wir nicht; ganz geleugnet kann er ſie nicht haben, ſonſt würde Epiphanius in ſeiner bitteren Kritik etwas geſagt haben. Vielleicht hat er, wie jezt mehrere Separatiſten, angenommen, daß Chriſtus bei ſeiner Himmelfahrt das menſchliche abgelegt habe und vielleicht es bei der Wiederkunft wieder annehmen werde. Was nun von der ἀπιστία in Bezug auf den Geiſt gilt: ſo iſt das wol darauf zu beziehen, daß er den Geiſt in den Propheten nicht annahm, die Prophetie alſo wol auf die Geſezgebung des Vaters bezog. Epiphanius ſagt, Seine Anſicht habe ſich ſelbſt ausgebreitet in Meſopotamien und in der Gegend von Rom. Von der Kirche iſt ſeine Anſicht eigentlich nie verworfen worden, ſondern man hat ſie nur ſpäter als eine kezeriſche angeſehen, dagegen wurde Dionyſius ſelbſt wegen ſeines Angriffs und der Art deſſelben als heterodox angegriffen und kam in den Verdacht, die Gottheit Chriſti geleugnet zu haben.

In der Polemik des Dionyſius gegen Sabellius ſind nämlich Ausdrükke vorgekommen, die die ſpäteren Arianer für ſich benuzten. Er ſoll geſagt haben, „Das Verhältniß des Vaters zum Sohn ſei wie das des Pflanzers zum Weinſtokk, des Baumeiſters zum Schiffe.“ Er mußte ſich ſchon zu ſeiner Lebenszeit vertheidigen und ſagte, Es rühre das bloß aus einem Mißverſtande her. Es kam das her von einer verſchiedenen Auffaſſung des Wortes *υἱός*; bald verſtand man darunter den ganzen Chriſtus, bald bloß den *λόγος*. Dionyſius gebraucht den Begriff auf die erſte Weiſe, und da war es richtig; da er unter *υἱὸς* den ganzen Chriſtus verſtand: ſo nahm er auch Bedenken das *ὁμοούσιος* in Bezug auf ihn und den Vater zu gebrauchen, obgleich er ſagte, daß er mit denen übereinſtimmte, welche ſich dieſes Ausdrukks bedienten. Ob er aber ſelbſt ſich gleichſam darüber entſchuldigt hat, oder ob dies nur erzählt wird, weiß ich nicht. Von einem anderen Schüler des Origenes, dem Gregorius Thaumaturgos von Neocäſarea, heißt es, Er habe in einem Geſichte des Johannes und der Maria eine Formel für den Glauben erhalten, darin iſt von dem Ausdrukk *ὁμοούσιος* nicht die Rede, aber Ausdrükke, die ſich darin würden zuſammenfaſſen laſſen, „Der Sohn der ewige vom ewigen, der unſterbliche vom unſterblichen.“ Gregorius iſt der erſte in der Legende; es werden von ihm Wunder erzählt, die ganz bedeutungslos, ja ſelbſt ganz unchriſtlich ſind. Er hatte einmal in einem heidniſchen Tempel übernachtet und mußte nun dem Satan ſchriftlich Erlaubniß geben wieder einzuziehen. Es iſt ſchlimm, daß ſolche Dinge unter übrigens ganz glaubwürdigen Sachen erzählt werden; es war das die erſte Neigung zur Akriſie. In der großen Milde und Mäßigung des Dionyſius ſpiegeln ſich auch andere Begebenheiten ſeiner Zeit. Seine vorgeblich unchriſtlichen Ausdrükke wurden vor den Biſchof von Rom gebracht, nicht aber als Anklage, auch nicht weil jener höher ſtand; es war zwiſchen beiden eine völlige Gleichheit. Doch hielt es der Biſchof von Alexandrien

nicht unter ſeiner Würde, an jenen zu ſchreiben und ihm zu beweiſen, daß man ihn mißverſtanden habe. Es iſt das wieder ein Beweis, wie alles bedeutende vor den römiſchen Biſchof kam a).

Es ſind hier noch zwei Streitigkeiten zu erwähnen, der nepotianiſche und novatianiſche. Nepos war ein ägyptiſcher Biſchof, ein Dichter, der ſich, vielleicht großentheils aus hymniſchen Intereſſe, auf die Apocalypſe warf und den Chiliasmus vertheidigte. Er ſchrieb daher gegen den Origenes eine Schrift unter dem Titel, „Gegen die Allegoriſten.“ Dionyſius erfuhr es erſt nach des Nepos Tode, hob aber durch ſeine Milde die partielle Spaltung ſogleich wieder auf; er ſchrieb auch noch zur Vorſicht ein Werk περὶ ἐπαγγελιῶν, das aber leider verloren gegangen iſt.

Von einem größeren Umfange waren die novatianiſchen Streitigkeiten. Sie gehen zurükk auf die Verfolgungen unter Decius und Valerian, die zunächſt nur gegen die Lehrer gerichtet waren, aber dabei natürlich viele andere Chriſten trafen. Bei der großen Verbreitung der Kirche unter allen Ständen ſtand es natürlich um Sitten und Lebensgenuß wie heute. Es war auch eine ziemlich allgemein angenommene Maxime, daß es erlaubt ſei, ſich den Verfolgungen durch Verbergung zu entziehen, wie es Cyprian that. Andere wurden verbannt, wie Dionyſius, andere hingerichtet. Viele Chriſten aber verleugneten, welches freilich kein Abfall war, aber, wenn auch nicht den libellaticis, doch den turificatis und sacrificatis zur Todſünde gerechnet ward. Nachdem die Verfolgung aufgehört hatte, wollten ſich die Lapsi wieder in die Kirche aufnehmen laſſen, und da war man hier zur Milde, dort zur Strenge geneigt; Synoden wurden gehal-

a) Rom ſpielte in dieſer Sache keine Rolle einer praerogativa. Die Meinung eines Biſchofs von ſolchem Anſehn wie Dionyſius konnte nur von ausgezeichneten und an einem ausgezeichneten Orte geprüft werden. Auch Dionyſius, wiewol er nach Rom ſchrieb, that es nicht auf irgend eine unterwürfige Weiſe.

ten, um ſich zu verſtändigen, doch waren auch in einem Presbytercollegium oft verſchiedene Meinungen. Das war auch zu Rom nach dem Märtyrertode des Fabian geſchehen, und bei dem erledigten Biſchofsſtuhl ſuchten beide Parteien um die Wiederbeſezung zu wetteifern (250). An der Spize der ſtrengeren 250
ſtand Novatian, an der Spize der gelinderen Cornelius. Novatian, ſtreng, mürriſch, nicht ehrgeizig, äußerte laut, daß er nicht den biſchöflichen Siz ſuche, daß er ſich aber aus allen Kräften der Milde jener andern Partei entgegenſezen werde. Als nun das Haupt der milden Partei Biſchof wurde, entſtand aus bloßer Beſorgniß der andern Partei eine Spaltung, da Novatian und die ſtrengeren Presbyter dem Biſchofe die Kirchengemeinſchaft aufſagten. Novatian hatte dieſe Meinung, Man ſolle die Lapsi nicht aus der Kirchengemeinſchaft ausſchließen, aber ſie in einer beſtändigen Kirchenbuße laſſen, wenn ſie aufrichtig begehrten zugelaſſen zu werden a); daher mußten ſie, was die unterſte Stufe der Buße war, unter den Katechumenen ſtehen (πρόσκλαυσις), und durften nicht dem Abendmahl ſondern nur dem Gottesdienſte der Katechumenen beiwohnen. Seine Theorie war eigentlich reiner und milder, weil er göttliche Vergebung zuließ ohne Vergebung der Kirche, nur inſofern inconſequent, als man alle Kirchenhandlungen als Gnadenmittel anſieht. In dieſer Hinſicht iſolirte alſo ſeine Theorie das Abendmahl und ſah es mehr als Genuß an. Die andere Partei behauptete, Da man den Lapsis doch nicht die göttliche Vergebung abſprechen könne: ſo dürfe man ihnen auch nicht die kirchliche vorenthalten. Inſofern hatten ſie die Schrift für ſich, und die an ſich laxe Theorie der katholiſchen hatte doch als Gnadengrund dieſes, daß die Kirche gleichſam die göttliche Vergebung beſtimmen könne. Novatian

a) Novatian behauptete, Die abgefallenen dürften nie in die volle Gemeinſchaft wieder aufgenommen werden, ohnerachtet er ihnen die göttliche Vergebung nicht abſprach; auch war er nicht leicht in Herabſtimmung der damals ſchon gewöhnlichen Grade der Buße. Schl.

wurde nun zum Bischofe seiner Partei ordinirt, aber die Beschuldigung, daß er sich habe von drei trunkenen Bischöfen ordiniren lassen, ist eine leidenschaftliche Lüge.

So war es nun in Rom geschehen, ebenso in anderen Gegenden, besonders in Afrika, wo eben Cyprian Bischof geworden war. Dieser noch von montanistischen Principien tingirt, also zur Strenge geneigt, faßte hier auch entschiedene Vorliebe für die andere Partei. Dies hatte einen besonderen Grund bei diesem Manne. Das Kirchenregiment hatte sich um diese Zeit ausgebildet; es waren außer den Diakonen auch Subdiakonen und viele kleinere Kirchenämter entstanden. Der Bischof Cyprian wünschte nun das monarchische Princip aufrecht zu erhalten, d. h. das Ansehen des Bischofs in seinem Sprengel über sein Presbyterium geltend zu machen. Cyprian hatte nämlich einen Presbyter Novatus, der einen Diakonus Felicissimus, vielleicht vor Rükkkehr des Cyprian, ohne sein Vorwissen ordinirt hatte. Cyprian hatte ihn daher wegen dieses eigenmächtigen Eingriffes in die Observanz, nachdem er Carthago verlassen, auf einer Synode von der Kirchengemeinschaft ausschließen lassen. Novatus war nach Rom gegangen, kurz zuvor als dort die novatianische Spaltung anfing, und Cyprian hatte ihm einen größeren Einfluß auf dieselbe zugeschrieben, als dieser gewiß gehabt; daher denn die große Parteilichkeit des Cyprian für den Cornelius. Die asiatischen Bischöfe waren meist auf der Seite des Novatian, der nun auch den Dionysius von Alexandria für sich zu gewinnen suchte, indem er ihm schrieb, Er sei von den Anhängern seiner Partei fortgerissen worden, keineswegs wollte er eine Spaltung. Dionysius schrieb ihm mit Recht, Wenn das so sei, so möge er seine Partei zu überreden suchen, zur katholischen Kirche zurükkzukehren. Das war aber nicht die Absicht des Novatian, vielmehr fing er an sich selbst ausschließend zu betragen und die zu seiner Partei übertretenden sogar noch einmal zu taufen. Er brachte dadurch eine offenbare Spaltung hervor, so

daß nun Dionyſius auch ſich gegen ihn erklärte, indem er ſagte, Er lebe mit Novatian in Feindſchaft, weil er die Kirchengemeinſchaft aufhöbe. Die Novatianer verbreiteten ſich auch nach Afrika, Aſien, Gallien, und überall gab es einen katholiſchen und novatianiſchen Biſchof neben einander, bis die Veranlaſſung des Streites aufgehoben wurde, indem es keine Verfolgungen mehr gab.

Hiemit hing zuſammen der Streit über die Kezertaufe. Schon Tertullian hatte gegen die Marcioniten behauptet, daß die Kezertaufe ungültig ſei, ebenſo eine Synode zu Iconium (235) 235
in Bezug auf die Montaniſten. Cyprian als Schüler des Tertullian behauptete ein gleiches gegen die Novatianer; die Novatianer konnten freilich nicht die anderen der Kezerei beſchuldigen, aber behaupteten, Wie ſie in der Pönitenz zu lax ſeien, ſo ſeien ſie auch in der Taufe zu lax. Cyprian machte die Sache mit ſeinen Biſchöfen auf einer Synode ab und theilte die Verhandlungen dem römiſchen Biſchofe Stephanus mit. Dieſer, ein zweiter Victor, wagte es den Cyprian von der Kirchengemeinſchaft auszuſchließen, aber es fanden ſich Biſchöfe genug, die dem Stephanus erklärten, Er ſchließe ſich dadurch eigentlich nur ſelbſt aus. Allein bald wurde die Anſicht des Stephanus die herrſchende, beſonders durch den Uebertritt des Dionyſius auf ſeine Seite, der durch einen beſonderen Fall, den er in einem Briefe beim Euſebius (VII, 10) erzählt [a]), dazu bewogen wurde; und dieſe Anſicht des Stephanus iſt denn auch bei allen chriſtlichen Religionsparteien die herrſchende geblieben, die Taufe gelten zu laſſen, wenn ſie nur weſentlich chriſtlich iſt. Nur die Menoniten machen eine Ausnahme, da ſie das Weſen der Taufe in den vorhergegangenen Unterricht legen und das eigene Be-

a) Dionyſius erzählt nämlich, Er habe ſelbſt einen nicht zum zweitenmal taufen wollen, der mit ruchloſen Worten getauft ſei; welches an einen magiſchen Glauben zu grenzen ſcheint, aber doch nur Beſcheidenheit war; nämlich er könne nicht mit einem von vorn anfangen, der ſchon ſo lange alle Gottesdienſte und Sakramente mitgemacht habe. Schl.

kenntniß für nothwendig halten. Die ganz äußerliche Ansicht der spätern römischen Kirche, die Idee von der ostensiblen Einheit der Kirche, scheint bei Cyprianus zum Grunde gelegen zu haben. Sein Buch von der Einheit der Kirche demonstrirt bloß die Nothwendigkeit derselben, aber trägt nichts bei die Frage zu lösen.

Der Streit war eigentlich eine Folge von der Nichtlösung der Aufgabe, unter welchen Bedingungen der Fall einer gänzlichen Trennung der Kirchengemeinschaft stattfinde. Beim Stephanus lag das dunkle Bewußtsein zum Grunde, daß man in der Spaltung zu weit gegangen sei; das galt besonders in dem Gegensaze gegen die Montanisten und Novatianer, welche in der Lehre gar nicht abwichen. Dionysius hatte gewiß in der ganzen Sache das rechte getroffen. Es ließ sich in der damaligen Zeit noch nicht absehen, welche Spaltungen noch vorkommen würden, und es ließen sich daher noch keine festen Regeln geben, doch, meinte er, müsse man die Spaltung nicht in den Akt der Inauguration hineinlegen. Wollte man ihm nicht folgen: so konnte bei der geringsten Abweichung das eintreten, was zwischen Cyprian und Novatian stattfand; denn Novatian selbst taufte alle die noch einmal, welche aus der katholischen Kirche zu ihm übertraten, und war in diesem Sinne der Gegensaz zu Dionysius. Daher sagte Cyprian von der Seite der Uebertreibung aus, „Wenn auch Novatianus für den Glauben den Tod litte: so dürfe man ihn nicht einen Märtyrer nennen, weil er eigentlich nur den Lohn für seine Verbrechen erhalten habe, für die Spaltung der Kirche“ a).

a) Diese Leidenschaftlichkeit ist die schroffste Seite in Cyprian, der sonst sowol an unmittelbarem Einfluß auf die Kirche als auch an Klarheit und Reinheit des Glaubens den Tertullian weit übertraf. Er war ein eifriger Episkopale, daher vorzüglich eifersüchtig auf Presbyter und Diakonen, überall die Freiheit jedes Bischofs in seinem Sprengel vertheidigend, und gegen den anderen Clerus auch das alte Recht der Gemeinden zu Hülfe nehmend. Schl.

Das Weſen der novatianiſchen Spaltung hat ſich noch einmal wiederholt in der meletianiſchen, kurz nach der diocletianiſchen Verfolgung (306), wo der Biſchof Petrus von Alexandrien auf der Seite der milden Partei ſtand, Meletius von Nicopolis an der Spize der ſtrengen Partei. Meletius wollte die abtrünnigen auch nicht einmal zur Kirchenbuße zulaſſen; dennoch traten viele auf die Seite des Meletius, und dieſe Spaltung hat ſich bis auf das nicäniſche Concil erhalten. Die Polemik war ſo heftig, daß man einen Unterſchied zwiſchen Meletianern und Chriſtianern machte. Wir ſehen alſo, daß die Aufgabe der Einheit der Kirche durch das bisherige noch nicht gelöſet war. Cyprianus Buch über die Einheit der Kirche trug auch nichts dazu bei, dieſe Aufgabe zu löſen. Wir können nicht leugnen, daß das chriſtliche auf eine ſehr äußerliche Weiſe gefaßt ſein mußte, um ſolche Ausſchließungen hervorzubringen. Hätte man ſich aller Geſeze über die Kirchenbuße enthalten: ſo wäre das alles nicht geſchehen. Die Geſeze über die Kirchenbuße waren zu ſehr an beſtimmte Zeit und beſtimmte Formen gebunden, und ſezten eine äußerliche Auffaſſung des Chriſtenthums voraus. Sehen wir nur die vier Stufen im Canon des Gregor Thaumaturgus: 1) προσκλαυσις, die büßenden durften ſich an die Kirchthüre ſtellen und da die hineingehenden bitten, für ſie zu beten; 2) ἀκρόασις, ſie durften hineingehen, mußten aber am Eingange ſtehen bleiben und vor dem Gebete hinausgehen; 3) ὑπόπτωσις, wo ſie dem Gebet ſchon beiwohnen konnten, aber mit den Katechumenen hinausgehen mußten; 4) σύστασις, wo ſie der Austheilung des Abendmahls zuſehen konnten, aber am Abendmahle ſelbſt nicht Theil nehmen durften. Wenn aber alle Theile des Gottesdienſtes Gnadenmittel ſind: ſo iſt es etwas wunderliches und durchaus ganz äußerliches, wenn ſolche Stufen gemacht wurden. Es zeigt, wie das ganze Verhältniß des äußerlichen und inneren ſeit der Verbreitung der Kirche mißverſtanden war. Man hätte lieber daran denken ſollen, den noch nicht

gefallenen zuvorzukommen, als die gefallenen so zu bestrafen. Dazu kommt, daß hier noch Begünstigungen stattfinden konnten, indem die Märtyrer und Confessores aus geistlichem Hochmuth sich das Recht anmaßten, für einzelne gefallene Fürsprache einzulegen, dem sich Cyprian mit Recht widersezte, und es wurde zwar eine Fürsprache der Gemeinde angenommen, aber nicht von einzelnen. — So hatte denn das äußere eine Spaltung hervorgebracht, wie sie die Differenzen der Lehre nie hätten bewirken können. Es bereitet uns das vor, in der Folge ein immer größeres Ueberhandnehmen des äußerlichen über das innere zu erwarten, das dann erst spät wieder das andere Extrem vorbereitete.

Wir bemerken noch einiges aus dem Zustande der Kirche in manchen einzelnen Punkten. Es finden sich in einem Briefe Cyprians schon Spuren, daß die Kinder das Abendmahl bekamen, ein Zustand, wonach auch die Kindertaufe schon sehr allgemein sein mußte. Ja Cyprian erklärte sich darüber zu einem anderen Bischofe, Es sei nicht nöthig mit der Taufe der Kinder zu warten bis zum achten Tage. So stehen sich diese beiden entgegengesezten Ansichten der Taufe gegenüber; die einen beschleunigten sie, die anderen schoben sie so weit als möglich auf wegen der Sünden nach der Taufe, die für unverzeihlich gehalten wurden. Die Taufe der bekehrten wurde aufgeschoben. Daß das Abendmahl den Kindern damals schon sehr früh muß gereicht sein, beweist die Anekdote aus der Verfolgung, daß eine Amme das Kind habe vom Gözenopfer essen lassen, um es allen Verfolgungen zu entziehen. Hernach als es das Abendmahl bekommen, habe sich dies nicht mit dem vorhergenossenen vertragen, und das Kind sei nur durch Besprechungen und Gebete vom Tode errettet worden. Es war also schon sehr viel Superstition. — Zu dieser Zeit kommen auch schon die ersten Spuren von der Ohrenbeichte vor. Es wurde nach der Verfolgung unter Decius ein besonderer Presbyter eingesezt, um das Bekenntniß der büßenden zu hören. Da es eine so große Menge

von gefallenen gab, hielt man es für unschicklich, alle dieses Bekenntniß öffentlich ablegen zu lassen, und dies ist die erste Spur dieses Verfahrens.

So sind wir nun an unseren Grenzpunkt gekommen, die Zeit, wo das Christenthum in die Klasse der religiones licitae erhoben wurde. Damit war verbunden, daß das Christenthum kein Hinderniß mehr zu irgend einem bürgerlichen Amte oder Geschäfte sein konnte. Wir finden schon früher hier und da die Erlaubniß, daß die Christen obrigkeitliche Aemter bekleiden konnten, wir finden aber auch die Stimme des christlichen Geistes sich dagegen erheben, weil leicht Umstände damit verknüpft sein konnten, die der Christenpflicht entgegen waren. Da es damals an einer bestimmten Verfassung fehlte: so konnte es leicht sein, daß ein Kaiser wieder ohne vieles Aufsehen das Gesez des Gallienus aufhob, aber die Christen traten doch äußerlich mehr hervor; sie bauten Kirchen, begingen die Feier ihrer Feste öffentlich u. dgl. Es ist dies also ein Vorspiel zu dem Verhältnisse, welches durch die entschiedene Erklärung des Constantin für das Christenthum eintrat. Der neue Grenzpunkt, den wir uns nun stekken, ist der, daß Constantin die allgemeinen Fäden der Kirche für die Ordnung des äußerlichen Zustandes in seine Hand nahm. Der Punkt aus dem Leben des Constantin könnte seine Taufe sein, oder auch die Zeit, wo er durch eine allgemeine Kirchenversammlung die Kirche vereinigte, oder wo Constantin das Edikt des Gallienus erneuerte und die Kirche als moralische Person anerkannte, indem er der Kirche erlaubte Testamente anzunehmen.

Das erste merkwürdige, was aus jenem veränderten Zustande hervorging, waren die Begebenheiten des Paulus von Samosata, Bischofs von Antiochien (270). Diese Händel fin- 270
gen in den lezten Jahren des Dionysius von Alexandrien an. Paulus bekleidete auch ein angesehenes bürgerliches Amt, und so war es leicht möglich, daß ein etwas laxer Mann beides nicht gehörig auseinanderhielt und aus dem weltlichen Leben in die

bischöfliche Amtsführung manches mit herübernahm, was hier Stolz und Uebermuth war. Daher wurde er beschuldigt, daß er Beifallsbezeugungen in der Kirche (κρότους) verlangt und Hymnen auf sich selbst in der Kirche habe singen lassen. Es bedurfte also keiner Abweichung in der Lehre, daß ein solcher Mann seines Amtes entsezt wurde. Wir können aber nicht wissen, wie viel an jenen Beschuldigungen wahr ist, da wir die Berichte aus dritter Hand haben und Uebertreibungen und falsche Auslegungen schon in der Ordnung waren. Paulus wurde auch angesehen als Erneuerer der Theorie des Artemon, der Christus für einen bloßen Menschen hielt. Allein man thut dem Paulus zu viel Ehre an, ihn auf den Artemon zurükkzuführen. Die Gegner des Artemon lassen diesem das Recht widerfahren, daß er ein Mann von Kritik, Gelehrsamkeit und Ernst war. Wegen der Leichtsinnigkeit und Frivolität des Paulus möchten wir ihn lieber mit dem Theodotus vergleichen. Dionysius wurde eingeladen zu einer Synode nach Antiochia, allein seines Alters wegen mußte er die Einladung ablehnen, starb auch bald darauf; Paulus hatte sich auch schriftlich an ihn gewendet und ihm mehrere verfängliche Fragen vorgelegt. Die Beschuldigung der Frivolität gegen Paulus gewinnt dadurch noch an Wahrscheinlichkeit, daß Dionysius bei seiner großen Mäßigung ihn so gering hielt, daß er ihm selbst nicht darauf antwortete, sondern nur sein Gutachten darüber an den Bischof abgab. Paulus konnte sich wegen seiner Lebensweise damit entschuldigen, daß er zugleich ein bürgerliches Amt bekleidete, wo die Schmeicheleien gegen den Kaiser auch auf den Statthalter übertragen wurden. Paulus Abweichung in der Lehre soll einen rein weltlichen Ursprung gehabt haben. Damals hatte nämlich die judaisirende Zenobia Syrien inne, und es heißt, Paulus habe, um sie für das Christenthum zu gewinnen und um nicht den Schein des Polytheismus zu erhalten, ihr das Christenthum auf eine ebionitische Weise dargestellt. Aber das ist gewiß falsch, denn erstlich hat er

in keinem andern Stükke judaisirt, zweitens war Zenobia schon besiegt, als die Sache zur Sprache kam. Paulus tergiversirte häufig, versteckte sich hinter zweideutige Ausdrükke anderer, er gab zu, daß der θεῖος λόγος in Christo von seiner Empfängniß an gewohnt hätte, so daß man ihn bald für einen Anhänger des Beryllus, bald für einen Anhänger des Sabellius hielt; so lämpfte er sich auf der ersten Synode glükklich durch. Auf der zweiten stellte man ihm einen ihm gewachsenen gewandten Mann gegenüber und es wurde jedes Wort niedergeschrieben; und da kam das heraus, daß er behauptete, Christus sei ψιλὸς ἄνθρωπος, nur auf eine besondere Weise von Gott begnadigt; das ist also die Spize der Prophetie. Den θεῖος λόγος hielt er für die bloß menschliche Vernunft, nur im ausgezeichneten Grade; dagegen hat er Christus in seiner Erhöhung stets Gott genannt. Da er aber in der Kirche Christum für Gottes Sohn halten ließ: so ist es freilich schwer, seine eigentliche Meinung herauszuerkennen, aber es scheint doch das herauszukommen, daß das die erste Spur von der Ansicht war, es habe sich Christus durch seine Tugenden zur Göttlichkeit erhoben, also eine adoptive Gottheit, wie in der Folge bei Socinus. Paulus legte seinen Gegnern auch Fragen vor, um sie zu verwirren, Wie es heißen könne von Christo, wenn der λόγος τοῦ θεοῦ von Anfang an ihm eingewohnt, „er nahm zu an Weisheit," und wie Petrus sagen konnte in der Apostelgeschichte, „Gott habe den Gekreuzigten zum Herrn und Christ gemacht," was doch auf etwas späteres deutet? Daß in diesen Verhandlungen der Ausdrukk ὁμοούσιος schon vorgekommen und von den versammelten Bischöfen verworfen worden, ist gewiß. Nur hat ihn wol nicht Paulus zum Ausdrukk seiner Meinung gebraucht, sondern nur disputirt, Wenn man seine Meinung nicht annehme, so müsse man zu dieser übergehen, und daraus wird er solche Folgerungen gezogen haben, daß die Bischöfe den Ausdrukk nicht adoptirten. Es wäre sehr interessant, wenn

wir genauer darüber unterrichtet wären, was für Folgerungen Paulus daraus abgeleitet, wie er die Biſchöfe nöthigte, dieſen Ausdrukk nicht zu adoptiren. Man ſieht, wie man im Voraus gegen dieſen Ausdrukk eingenommen war, und wie man einen Mittelweg ſuchen mußte zwiſchen dieſen beiden, der in der That ſchon durch den Origenes und Clemens gegeben war, der dieſen Ausdrukk verwirft und doch ſagt, Daß er mit denen, die dieſen Ausdrukk gebrauchten, ganz einverſtanden ſei. Leicht konnte man alſo aus der Partei des ὁμοούσιον in eine ſabellianiſche Vorſtellungsweiſe übergehen, wie wir das nachher am Beiſpiele des Marcellus von Ancyra ſehen werden, und wir werden auch ſehen, wie aus einem Vermittlungsverſuche zwiſchen beiden Vorſtellungsweiſen der Arianismus hervorging. — Paulus weigerte ſich, den biſchöflichen Siz zu räumen, und wahrſcheinlich wegen ſeiner bürgerlichen Stellung wußte man keinen anderen Rath, als die Sache vor den Aurelian zu bringen, welcher für den entſchied, den der römiſche und die andern italiſchen Biſchöfe anerkennen würden. Ein erſtes Beiſpiel dieſer Art, das aber von wenigem Einfluß war; woraus man ſieht, daß die Präponderanz von Rom damals noch gar nicht angelegt war.

Wir kommen nun auf die Vorbereitungen des Arianismus. Wir müſſen hier unſere Aufmerkſamkeit richten auf die alexandriniſche Schule, deren höchſte Blüthe Origenes und Dionyſius waren. Ihre Lehren ſezten zwei Männer fort, deren Succeſſion nicht mehr ganz ſicher iſt, Piërius und Theognoſtus, Schüler des Origenes. Photius ſagt ausdrükklich, daß Piërius Vorſteher des διδασκαλεῖον zu Alexandrien geweſen, ſo wie er der Lehrer des Pamphilus von Cäſarea war. Photius giebt Auszüge aus einem Werke von ihm in zwölf Büchern. Er ſagt, „Vater und Sohn ſeien bei ihm zwei οὐσίαι καὶ φύσεις, aber er rede doch εὐσεβῶς, indem er dieſe Worte gleich ὑποστάσεις, gleich personae, ſeze; das πνεῦμα aber ſeze er δυσεβῶς unter Vater und Sohn.“ Photius konnte

das ſo nennen, bis dahin aber hatte erſt Sabellius den Geiſt den beiden andern gleichgeſtellt. Er war auch der Vertheidiger des Origenes gegen Methodius und andere. Es ward der Grundſaz von ihm aufgeſtellt, der auch ſehr zwekkmäßig die Einheit der Kirche gegen übermäßige Verkezerung ſchüzen konnte, daß nichts, worüber Jeſus und die Apoſtel nichts gelehrt, könne als Grund der Verurtheilung oder Ausſchließung gebraucht werden. So nahm er Origenes Lehre von der Auferſtehung und von der Präexiſtenz der Seelen in Schuz, Daß hierüber entgegengeſezte Meinungen gleich gut beſtehen könnten. Ein anderer Schüler des Origenes war Theognoſtus, von dem Photius ſagt, Er habe den Sohn für ein κτίσμα gehalten, welcher nur über das vernünftige herrſche; er rede alſo δυσεβῶς; doch will er ihn auch in Schuz nehmen.

Es hatte ſich in dieſer Zeit eine Polemik gegen Origenes gebildet; die einen gingen aus von einer andern wiſſenſchaftlichen Anſicht der Sache, von einer weniger auf die Idee geſtellten und daher mehr das buchſtäbliche hervorhebenden Behandlungsweiſe. Von dieſer Art war Methodius, ein theſſaliſcher Biſchof. Er hat mehrere Werke geſchrieben, faſt alle gegen den Origenes; eines gegen die Valentinianer, woran man ſieht, daß er ſich den Origenes mehr auf der Seite der Gnoſtiker dachte. Er ſchrieb gegen die Anſicht von der Materie, dem Leib, den Origenes als Strafe der Seele anſah. Er ſagt dagegen οὐδὲν φύσει εἶναι κακόν, ſondern das ſei erſt ſchlecht, was die ſchlechte Seele aus dem Körper mache. Ferner περὶ τῶν γενητῶν, worin er die zeitloſe Schöpfung des Origenes beſtritt, περὶ αὐτεξουσίου (den freien Willen), worin er eine geringere Freiheit des Willens annahm. Hier dachte Origenes tiefer, indem er den freien Willen und das Weſen des Menſchen für identiſch anſieht. Methodius beſchränkt ſie mehr auf die Wahl, τοῦ πρᾶξαι τὸ κακὸν ἢ μή, nicht auf die Vorſtellung des böſen ſelbſt. Dieſe mehr realiſtiſch ſcheinende Theorie iſt doch we-

niger realistisch, als die idealistische des Origenes. Eine andere Polemik von ihm ist aber sehr unwissenschaftlich, worin er sehr über das Eindringen helleniſcher Wissenschaft ins Christenthum klagt. Doch sezten Pierius und der ägyptische Bischof Hesychius des Origenes Geist fort, der erstere sich mehr mit der Kritik des neuen Testamentes, der leztere sich auch mit der LXX beschäftigend. Gleichzeitig mit ihm lebte Lucian aus Antiochien, ein Freund des Paulus von Samosata, ehemals eine Zeit lang Anhänger des Samosatenismus und Lehrer des Arian, welcher sich oft auf ihn beruft. Dennoch ist es nur mehr Schein als Wahrheit, wenn man ihm eine Mischung der kirchlichen Lehre mit dem Nazaräismus Schuld giebt.

Nach der Verfolgung des Decius und Valerian trat ein abwechselnder Zustand von Ruhe ein und zum Theil von Begünstigung, ja, wie aus Paul von Samosata erhellt, eine öffentliche Anerkennung der kirchlichen Verhältnisse der Christen, bis unter Diocletian, nachdem er den Galerius adoptirt, und der hieraus entstehenden Hierarchie neue und grausame Verfolgungen sich entspannen, welche abwechselnd fortdauerten, bis Constantin sich in der Regierung befestigte. Da der kaiserliche Befehl des Diocletian besonders auf die Vernichtung der heiligen Schrift ging: so bildete sich hier freilich eine höchst gefährliche Klasse von gefallenen, die Traditores. Daher ergaben sich auch wieder bedeutende Differenzen in ihrer Behandlung nach der Verfolgung. Hierunter sind besonders merkwürdig die Canones des B. Petrus von Alexandrien in seinem Buche von der Kirchenbuße, welche Canones bei der Suprematie, welche er gewohnheitsmäßig schon über die ägyptischen und libyschen Bischöfe hatte, sich über diesen ganzen Umkreis erstrekkten. Es wehte darin ein milder Geist allmählicher Abstufung, anhebend mit der augenblicklichen Wiederaufnahme derer, die nur unter Martern verleugnet hatten, nur entschuldigend die, welche durch die Qualen der anderen oder auch durch ihre Schwäche veranlaßt

worden waren, ſich ſelbſt anzugeben, um größere Kraft zu beweiſen. Mit dem Verluſte des Amtes aber wurden Clerici belegt, welche dies gethan hatten, wenn ihnen dabei vorübergehend etwas menſchliches begegnet war, weil ſie nämlich doch immer ohne Noth ihre Gemeinde verlaſſen hätten. Fürbitten der Gemeinden für die gefallenen, wahrſcheinlich doch um eine ſchnellere Aufnahme zu veranlaſſen, wurden ausdrükklich erlaubt, und dadurch ſollte wol die übereilte und ungeregelte Empfehlung einzelner Märtyrer und Bekenner beſeitigt werden.

Die Synode zu Illiberis in Spanien zeigte in den 305
uns übrig gebliebenen Artikeln eine angemeſſene Strenge und ſtellte feſt, daß die Traditores und die aus bloßer Drohung abgefallenen nicht wieder in die Kirche ſollten aufgenommen werden, und dies war wol die einzige zwekkmäßige Annäherung der Kirche an die montaniſtiſche Strenge [a]). Man ſieht, wie verſchieden die Kirche über das Bußweſen dachte. Auf dieſer Synode kamen noch andere Dinge zur Sprache. Zuerſt wurde hier ein ſehr beſchränkendes Geſez über die Verehelichung der Geiſtlichen gemacht. Alle Clerici positi in ministerio ſollten ſich des Umgangs mit ihren Weibern und der Kindererzeugung enthalten; wenn ſie nicht verheirathet waren: ſo werden ſie ſich natürlich auch der Ehe enthalten haben. Es ging das alſo aus der Heiligkeit des öffentlichen Gottesdienſtes hervor. Den Presbytern und Diakonen, die nicht in der Kirche beſchäftigt waren, wurde das Geſez nicht auferlegt [b]). Sodann wurde auch feſtgeſtellt, daß kein Chriſt Heiden ehelichen ſollte. Ferner war auch die Rede von ſogenannten Gott geweihten Jungfrauen, die ſich

a) Den Aufſchluß giebt ein Kanon von Ancyra. Schröckh V, 313. Schl.
b) Der Kanon über die eheliche Enthaltſamkeit kann wol nicht nur auf beſtimmte Amtshandlungen beſchränkt werden, ſondern wenigſtens auf eine beſtimmte Amtsführung; denn es gab wol Kleriker (Presbyter), welche keine ſo beſtimmten Geſchäfte hatten, daß der Ausdrukk positi in ministerio auf ſie paßte. Schl.

der Jungfrauschaft gelobt hatten. Dies war schon durch die montanistische Partei, ihren Vorzug des eheloſen Standes namentlich für das weibliche Geſchlecht, feſtgeſezt. Es war aber nur eine Selbſtverpflichtung, kein abgenommenes Verſprechen. Nun aber hatten ſich hier und da in Aſien, auch in Afrika ſchon früher, völlig beſondere Verhältniſſe gebildet zwiſchen den Klerikern und dieſen Jungfrauen, die als eine Art geiſtiger Liebe beſtanden, aber doch in Skandale ausbrachen. Auf dieſer Verſammlung wurde nun ein Geſez gegeben gegen die geweihten Jungfrauen, die ſich nachher unzüchtig betragen hatten, und ſie wurden ſehr hart behandelt. Aber das geſchah nicht mit Unrecht; denn wird erſt ein gewiſſer Werth auf ſo etwas gelegt: ſo muß auch die gehörige Kraft dazu da ſein, ſonſt iſt es eine Sucht zu glänzen, und dieſe verdient Demüthigung. Daher, wenn man der falſchen Geſinnung, die dabei zum Grunde lag, nicht ſteuern wollte, die Convictorien dieſer Jungfrauen, die man in Aegypten zu errichten anfing, das geringere Uebel war a). Andere Canones gaben deutlich zu erkennen, wie noch licentiöſes und frivoles im Leben der Kleriker vorkam. Die Bilder, welche auch hier verbannt wurden und alſo ein nicht mehr ganz ſeltener Schmukk ſein konnten, müſſen wol Abbildungen Chriſti oder geſchichtliche Bilder aus ſeinem Leben geweſen ſein. Daß es ſchon ſollte Darſtellungen Gottes durch Bilder gegeben haben, iſt unwahrſcheinlich in jener Zeit.

Nach der lezten Verfolgung entſtanden die Anfänge der do-
310 natiſtiſchen Streitigkeiten (310). Es war auch wiederum Carthago der Urſprung von dieſen, wie überhaupt in dieſer Zeit

a) Ihnen gegenüber gab es noch keine Cönobien für die Männer, ſondern nur einzelne Eremiten, an deren Spize Paulus und Antonius ſtehen; lezterer zum Beweis, daß nicht die Verfolgungen als der eigentliche Grund anzuſehen ſind, ſondern es iſt eine rein innere Krankheit, das Maximum der die Gemeinſchaft auflöſenden Rigidität. Der Mangel der Verfolgung iſt vielleicht andere Urſache: der Ruhm des Entbehrens und Leidens ſollte nicht verloren gehen. Schl.

Afrika und Aegypten auf der griechischen, Carthago auf der lateinischen Seite und Spanien der Siz der lebhaftesten Entwikklung des Christenthums waren. Der Bischof von Carthago, Mensurius, hatte solche hart mitgenommen, die sich durch das Bekenntniß, Schriften zu haben, die sie aber nicht ausliefern würden, Strafen zugezogen, vielleicht, wie es deren auch viele gab, um ökonomische Verwikkelungen gewaltsam zu lösen, oder einen zerrütteten Ruf glänzend herzustellen. Er hatte vielleicht sogar die Gemeinde ermahnt, sie nicht im Kerker zu besuchen. Sein Diakonus Cäcilian hatte ihm darin beigestanden und wurde nach seinem Tode einmüthig vom Volke zum Bischof gewählt und von einem anderen Bischofe, Felix von Aptunga, ordinirt. In ruhigeren Zeiten kamen sämmtliche Bischöfe der Gegend zur Ordination nach Carthago; in dieser Zeit aber, wo eben die Verfolgung aufgehört, konnte das nicht geschehen, wie denn oft Bischöfe von ihren Nachbarn geweiht worden sind. Es hatte dies also nichts ungewöhnliches, und die Widersezung gegen die Wahl des Cäcilian ist daher eine bloße Intrigue. Als nun die anderen Bischöfe nach Carthago gekommen waren, sammelten sich die unzufriedenen um eine reiche Matrone Lucilla; man behauptete Fehler in der Form, hernach daß Felix ein Traditor gewesen oder gar Cäcilian selbst, und ohne den Cäcilian zu hören wählte man unter seinen Gegnern ihren Hausfreund, den Lector Majorin, zum Bischof. Man sieht, wie vielen Werth man um diese Zeit schon auf das bloß äußerliche legte. Ja, als Majorin bald gestorben, wählte man den Donatus zum Bischof [a]). Nun war um diese Zeit (313) Afrika unter das Gebiet des Con- 313
stantin gekommen; dieser erkannte den Cäcilian an, forderte ihn auf, seine Gegner als ungehorsame zur Bestrafung anzuzeigen,

a) Unter diesen scheinbar strengen sollen nach Aussage der katholischen auch solche gewesen sein, welche sich gegenseitig (a. 305) autorisirt, sich den Abfall selbst zu vergeben. Schl.

und befahl den Donatisten, sich der Kirche zu unterwerfen. Auf Bitten der Donatisten an den Kaiser um unparteiische Richter wurden fünf gallische Bischöfe nach Rom gesandt, um unter Vorsiz des römischen Bischofs in Gemeinschaft mit italienischen Bischöfen die Sache zu untersuchen. Cäcilian wurde anerkannt und Donatus allein ausgeschlossen, aber alle seine Anhänger sollten ohne Kirchenbuße in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden können, ja selbst wo zwei Bischöfe wären, sollte der älteste geweihete es bleiben. Als aber die Donatisten abermals klagten, daß die Sache von zu wenigen Männern un-
314 tersucht sei, berief Constantin (314) eine Synode nach Arles, wo alle Bischöfe seines Reiches erscheinen möchten. Die Zahl 600 bezeichnet wol mehr diejenigen, die hätten erscheinen können, als die wirklich dort waren. Die Sache kam auf dieser Synode nicht anders zu stehen. Zugleich wurde ein allgemeiner Kanon über die Kezertaufe festgesezt, daß, wenn die Taufe nur nach der biblischen Formel im Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes geschehen sei, sie gültig sein solle; der übertretende habe sich nur von der Kezerei selbst als büßender zu reinigen, und der Bischof solle bloß die Hand noch auflegen bei solchen streitigen Angelegenheiten. So geschah auch dem Genüge, daß bei den Kezern der heilige Geist nicht sei. Ich bin nicht recht gewiß, ob Carthago noch bis dahin bei der cyprianischen Strenge geblieben war, oder ob schon Cäcilian, da seine Gegner so entschieden auf der strengen Seite standen, zur gelinden übergegangen war.

Die Donatisten appellirten nochmals an den Kaiser selbst, allein auch er bestätigte den Cäcilian und bekannte sich hier zum ersten Male öffentlich als Christen, obwol er noch nicht zum Christenthum übergetreten war; er sagte im Unwillen gegen die Donatisten, „Sie hätten das Urtheil der versammelten Christen doch als das Urtheil Christi ansehen sollen, welches er ja auch anerkenne.“ Da dennoch die Spaltung nicht aufhörte, gab Con-

stantin (314—316) Gesetze gegen die Donatisten, um sie mit Landesverweisung zu bestrafen. Die erste Verunreinigung der Kirchenzucht, indem Strafen verhängt wurden, die mit dem religiösen Interesse nicht zusammenhingen, sondern so, wie sie auch auf bürgerliche Verbrechen verfügt wurden. Zum Glükk ward er durch die Standhaftigkeit der Donatisten überwunden und erklärte bald darauf, Er könne sie nur Gott und ihrem Gewissen überlassen. 314 und 316

Wenn nun Constantin solche Edikte gab: so war natürlich, daß er sie nicht an alle Bischöfe schikkte, sondern nur an einige angesehenste zur weiteren Mittheilung. Hervorragten schon durch die Natur der Sache die Bischöfe von Rom, Alexandria und Antiochia, wozu bald hernach Constantinopel kam, und an diese anschließend bildete sich nun sehr natürlich nach dem Grundriß der Reichsprovinzen das Metropolitansystem ohne förmliches Gesez durch den Gebrauch selbst immer fester aus. Indem es nun schon lange eine Menge untergeordneter Beamten gab, Subdiaconen (wie über ihnen Archidiaconen, beide wegen der Zahl sieben, welche die Versammlung von Neocäsarea förmlich feststellte), Lectores (es scheint außer denjenigen Presbyteris, welche so hießen, weil sie die Schrift zwar vorlasen, aber sich nicht mit Erklärungen einließen, noch untergeordnete Beamte dieses Namens gegeben zu haben, welche vielleicht synodale und bischöfliche Schreiben den Gemeinden bekannt machten), Acoluthen (den Bischöfen und Presbytern beigegeben zur Verschikkung und Bestellung) und Exorcisten (diese sehr schwierig; denn wenn sie ihrem Namen nach die unsaubern Geister sollen ausgetrieben haben, so müssen diese in ganz unwahrscheinlicher Anzahl vorhanden gewesen sein, und die Inhaber eines solchen besondern χάρισμα konnten keine so untergeordnete Stufe eingenommen haben. Da sie nun zugleich die Aufsicht über die Katechumenen gehabt zu haben scheinen: so ist wol möglich, daß sie den Namen nur gehabt haben, weil man diese im allgemeinen noch für

der Gewalt der bösen Geister ausgesezt gehalten habe): so suchte sich der hohe Clerus noch mehr unter sich abzuschließen, und an diese schlossen sich nun auch die Diaconi an. Man sieht dies besonders an mancher parallelen Kirchenregel für sie und die Pres-
315 byter. Z. B. in Ancyra (315) wurde festgesezt, daß gefallene aber wieder aufgestandene Presbyter weder προσφέρειν (Einsegnung von Brod und Wein) noch ὁμιλεῖν (Schrift erklären) dürften, eben solche Diaconi weder ἀναφέρειν (die milden Gaben darbringen) noch κηρύττειν (die Gemeinde zum Gebete auffordern). Wie ein Presbyter schon nicht leicht heirathete, wenn er geweiht war: so auch ein Diacon nur in dem Fall, wenn er gleich erklärte, er könne nicht ehelos bleiben.

Die Versammlung zu Neocäsarea sezte auch das Verhältniß der sogenannten χωρεπίσκοποι fest, von denen um diese Zeit gesagt wurde, sie seien den 70 Jüngern gleich zu halten im Verhältniß zu den Aposteln. Wie Presbyter so auch Diaconen durften nicht von ihnen eingesezt werden. Sie waren mit beschränkter bischöflicher Vollmacht für einen bestimmten Distrikt versehene Presbyteri, und hatten an und für sich gewiß nur den Rang der lezteren, gleich den jezigen Weihbischöfen der katholischen Kirche, die sich in einem ähnlichen Verhältniß befinden. Wo nach aufgehobener Spaltung zwei Bischöfe zugleich waren und der eine nicht fungiren durfte, da konnte er natürlich als χωρεπίσκοπος fungiren; dies änderte aber an der Sache nichts. — Die hier angeführte Versammlung gab auch noch heilsame Vorschriften über die aetas canonica, daß niemand vor dem dreißigsten Jahr Presbyter werden sollte, über Entsezung von Klerikern, deren Frauen Ehebrecherinnen waren; aber auch rigide, daß alle Deuterogamen Kirchenbuße thun sollten und kein Aeltester auf solcher Hochzeit gegenwärtig sein; woraus es fast scheint, als ob damals noch keine kirchliche Feier damit verbunden war.

Um sich die Opposition der Donatisten zu erklären, muß man ein in der Kirche vorhandenes instinktmäßiges Bestreben

annehmen, auf der einen Seite die Einheit der Kirche, auf der anderen ein Individualisiren festzuhalten. Streitigkeiten in Bezug auf das Leben finden mehr unter dem Volke Eingang als Differenzen in der Lehre, die immer mehr speculativ sind. Die christliche Kirche, die so schnell zu einer großen Ausbreitung gekommen war, konnte sich nicht mehr gleich stehen, wie sie früher gewesen; bei einer größeren Ausdehnung mußte vieles aus den früheren heidnischen Zuständen in das christliche Leben übergehen, und es davon zu reinigen sollte die Wirkung des Geistes auf den einzelnen sein; aber Gesezе waren für diese Ausdehnung nicht mehr gemacht. Dabei fing eine starke Richtung auf das äußerliche an zu dominiren, ebenso gefährlich, wie das vorige, und um so mehr, da sich keine Opposition dagegen erhob. Ein veränderter Zustand der Kirche war nun durch diese weitere Ausbreitung entstanden, und es war nicht abzusehen, wie sie anders bestehen sollte, als wenn die äußerliche Macht mit eingriff. Alle bisherigen Verschiedenheiten auf den Concilien hätten keinen Nachtheil bringen können, wenn sie in ihren Grenzen geblieben wären; es hätte selbst ein verschiedener Lebenscharakter, eine verschiedene Ausbildung der Lehre entstehen können, denn solche Differenzen sind unvermeidlich und hätten ohne eine wesentliche Störung bestehen können. So wie es sich aber um die Einheit der Kirche handelte und hierüber eine verschiedene Praxis entstand, durfte man das nicht so hingehen lassen; so wie man anfing die Taufe der andern nicht gelten zu lassen, mußte das nothwendig allgemein zur Sprache kommen; da mußten Communicationen mit großer Schnelligkeit geschehen, die nur die Regierung durchsezen konnte, und es kam auf gewisse Mittel an, die der christlichen Gesellschaft nicht zu Gebote standen. Dies ist keinesweges so zu verstehen, als ob die christliche Gemeinde eine dürftige gewesen; sie war zu Ende des dritten Jahrhunderts sehr wohlhabend geworden, und die donatistischen Streitigkeiten sollen mit daher entstanden sein, daß die Diakonen die Schäze der verstorbenen nicht

haben herausgeben wollen. Die Verfolgungen brachten allerdings dergleichen in Gefahr, die Kirchengebäude wurden eingezogen und verschenkt, die Schäze geflüchtet; doch war der Gedanke, daß die christliche Gemeinde nun zur Ruhe kommen müsse, sehr allgemein verbreitet, und man ließ sich nicht mehr schrekken. Aber die Kosten eines allgemeinen Concils konnte eine einzelne Gemeinde nicht tragen, sondern da mußte der Kaiser hergeben. Als Paulus von Samosata den bischöflichen Palast nicht räumen wollte, weil er selbst Obrigkeit war, mußte man seine Zuflucht auch zum Kaiser nehmen; dasselbe trat bei den Streitigkeiten der Donatisten ein. Es war das also schon etwas durch die Praxis eingeleitetes, aber nur durch den Uebertritt eines Kaisers zum Christenthum konnte es etwas bedeutendes und dauerndes werden.

Von dieser Seite aus ist der Uebertritt des Constantin zum Christenthum etwas bedeutendes; auf die Reinheit seiner Gesinnung kommt es hier nicht an, über die es schwer hält zu entscheiden, denn nur in der lezten Lebenszeit war er aufrichtiger Christ. Aber es ist auch Unrecht, wenn man sagt, Er habe bloß, um sich politisch festzustellen, das Christenthum angenommen a). Allein im Gange der Ausbreitung des Christenthums war genug darauf vorbereitet. Christen gab es ja in allen römischen Heeren, wiewol, da die Christen das Soldatenleben scheuten, das Heer meist aus Heiden bestand. Aber andere Annäherungen zum Christenthum waren schon früher gewesen; Philippus Arabs selbst war schon für einen Christen gehalten worden und ebenso Mammäa. Constantin hatte in seiner Jugend mehrere Veranlassungen, das Christenthum lieb zu gewinnen. Sein Vater Constantius Chlorus war Christenfreund, und dessen Feind Diocletian verfolgte die Christen heftig,

a) Betrachtet man die Sache rein geschichtlich von ihrer natürlichen Seite: so hat man zuerst geglaubt, Constantin sei durch eine besondere göttliche Erleuchtung getrieben worden; in der neuesten skeptischen Zeit, Er habe bloß aus politischen Beweggründen gehandelt. — Schl.

gerade als Conſtantin bei ihm Geißel war, ſo daß dieſer ſchon durch Pietät ſtärker davon angezogen werden mußte. Auf der andern Seite aber war um ſo weniger politiſcher Grund, als die Chriſten auch zufrieden geweſen wären, wenn das Edikt des Gallien wäre vollkommen aufrecht erhalten worden, von Seiten der Heiden aber der Kaiſer eine ſtarke Oppoſition bekommen und ſich eher Feindſchaft erregen mußte. Dazu kommt noch, daß kurz vor dem Ausbruch eines innern Krieges am wenigſten Zeit dazu war, da die Chriſten immer den Soldatenſtand möglichſt zu vermeiden ſuchten, ihre Anzahl im Heer alſo ſehr gering war. Wenn nun die heidniſchen Schriftſteller (auch Julian am Ende der Cäſares ſpielt darauf an) ſagen, Der Kaiſer ſei aus Verzweiflung Chriſt geworden, weil er keine Reinigung in den heidniſchen Sacris hätte finden können für die Hinrichtung ſeines Sohnes und ſeiner Gattin, und die Chriſten ſagen, Dieſe Dinge ſeien weit ſpäter geſchehen: ſo kommt dies daher, weil die Heiden ſeine Taufe (337) für den Uebertritt anſahen, die Chriſten aber die 337
Errichtung des Kreuzes als kaiſerliche Fahne (311), und ſo iſt 311
der Termin ſelbſt ſtreitig. Gewiß hat Conſtantin ſich früher als Chriſt bewieſen als er ſich taufen ließ. Allein jene Fahne war an ſich nur eine militäriſche Veränderung, und man kann kaum ſagen, daß Conſtantin Chriſt war, ſo lange er ſich noch als Pontifex maximus gerirte, und dagegen weder getauft war noch öffentlich in den Kirchen erſchien. Es iſt alſo einen beſtimmten Punkt für den Uebertritt des Kaiſers anzugeben unmöglich, denn die Katechumenen wurden auch für Chriſten gehalten. Das öffentliche Auftreten als Ordner und Beſchüzer der Kirche bleibt daher am beſten als das bedeutendſte für den Anfangspunkt ſtehen. Sein perſönlicher Uebertritt iſt etwas weit geringeres; er hat ſich allmählich herübergeſchleift aus Schonung für die Heiden a).

a) Ueber das dem Conſtantin (311) auf dem Zuge gegen Maxentius erſchienene Zeichen erzählt Euſebius aus den eigenen Worten des Conſtan-

312 Ein Jahr nach dem Feldzuge gegen den Maxentius (312) gab Constantin in Vereinigung mit Licinius ein Edikt, welches in Bausch und Bogen alle Bekenner Christi, also auch die αἱρέσεις, auf den Standpunkt der religiones licitae sezte [a]). Doch sieht man gleich einen Einfluß der katholischen Kirche auf Con-
313 stantin, wenn ein Jahr darauf (313) die Ketzer ausgeschlossen wurden [b]). Alle confiscirten christlichen Kirchengebäude, die verkauft oder verschenkt waren, sollten an die christliche Gesellschaft zurükkgegeben werden, und die possessores bonae fidei wurden an den kaiserlichen Schaz gewiesen.

Constantin fuhr nun fort die Kirche auf alle Weise zu begünstigen; späterhin erlaubte er ihr auch Testamente anzunehmen und gab zur Verwaltung des Cultus Güter von Seiten des Staates her, ja auch die Heiden sollten Beiträge zum christlichen

---

tin, doch ist viel aus Eusebius Combination mit hineingeflossen. Bei Lactantius und Zozomenus geschieht die Erscheinung nur im Traum, und zwar bei jenem nur die des Zeichens, bei diesem auch die Christi. Nicephorus wiederholt die Erscheinung beim licinischen Kriege. Die verschiedenen Erzählungen gleichen sich am besten aus, wenn man annimmt, es sei ein Traum gewesen, und Constantin habe in seiner ausführlichen Erzählung an Eusebius, der ihn ja nicht durch Fragen unterbrechen konnte wenn ihm etwas dunkel blieb, dies als bekannt vorausgesezt, und durch den Ausdrukk, Es sei wie am hellen Mittag gewesen, nur die Klarheit beschreiben wollen, Eusebius aber habe ihn mißverstanden. Eine Umschrift um das Kreuz wäre als wirkliche Erscheinung doch kaum zu denken. Uebrigens verschönert Eusebius auch, denn den vorhergehenden Monolog des Constantinus hat er gewiß ebenso wenig miterzählt bekommen, als Constantin erst in der Auslegung des Zeichens eine nähere Erklärung über das Christenthum zu bekommen brauchte. Schl.

a) Das Restitutionsgesez, welches Constantin noch mit Licinius gemeinschaftlich gab, sezt auch noch keinen Uebertritt voraus, wie denn Licinius auch kein Christ ward, und noch sehr ruhig sind die Ketzer als abweichende Parteien mit darin eingeschlossen. Als Grund wird angeführt, „damit ὅτι δὴ πόθ' ἐστι θεότης dem Reiche gnädig sein könne" (Euseb. X, 5); doch scheint der Text hier verdorben.

b) Dieses zweite Edikt ist aber auch aus Mailand von Constantinus und Licinius gemeinschaftlich gegeben.

Gottesdienste liefern. Alles dies war aber nur eine völlige Gleichstellung des Christenthums und Heidenthums. Auch hob der Kaiser alle römischen Gesetze in Bezug auf das ehelose und kinderlose Leben auf und gebot, daß alle Clerici, die in Bezug auf ihr öffentliches Vermögen kostspielige bürgerliche Pflichten und Dienste (die noch wie in den republikanischen Zeiten nicht nur in Communalangelegenheiten sondern auch in allgemeineren fortwährten) zu übernehmen verpflichtet wären, davon frei sein sollten. Als hernach dadurch Mißbräuche entstanden, verordnete er (326), daß sehr vermögende nicht in den Stand des Clerus tre- 326
ten sollten, sondern bloß solche, die billig von der Kirche unterhalten würden. Früher hatten die Christen nach Anweisung der heil. Schrift die Interceſſionen der heidnischen Gerichte zu vermeiden gesucht, und sich meist an die Bischöfe oder Presbyter als Schiedsrichter gewandt, die, wenn sie selbst nicht sachkundig waren, ein sachkundiges Gemeindeglied substituirten. Dies konnte bei kleinen Gesellschaften wol der Fall sein, jezt aber schien bei der großen Ausbreitung des Christenthums die bürgerliche Obrigkeit und öffentliche Gerichtsbarkeit in Gefahr zu kommen; Constantin bestätigte aber dennoch das Schiedsrichterthum der Bischöfe, und dies geschah zu einer Zeit, wo schon viele Gerichtspersonen Christen waren, also jener frühere Vorwand wegfiel; allein den Christen ziemte doch immer diese mildere brüderliche Form, und heimlich konnte sie nicht gewährt werden. Das entgegengesezte Verfahren schlug der Kaiser ein, indem er die Donatisten aus ihrem Besiz vertrieb und sie verfolgen ließ. Dies war ein Punkt, an den sich viele Mißbräuche nun anschließen mußten, daß nämlich alle Entscheidungen von Kirchenangelegenheiten mit der Hofgunst zusammenzuhangen anfingen, daß also nun Kabalen und Intriguen sich einfanden, von denen vorher nicht die Rede gewesen war. Doch ist das nicht so auszudehnen, als wenn alle dogmatischen Bestimmungen auf diese Weise entstanden wären und als ob dogmatische Differenzen nur hätten

den Vorwand geben müſſen zur Verfolgung der perſönlichen Feindſchaft. Jedoch wir werden oft finden, daß die älteren Schriftſteller der rechtgläubigen Kirche den Grund des Verderbens immer auf der Seite der Häretiker ſuchten. Dagegen entſtand in der neueren Zeit eine andere ebenſo übertriebene Behandlungsweiſe, die den Verſtand und die moraliſche Geſinnung immer auf Seiten der abweichenden finden wollte, und die Häretiker nur als die unſchuldig verfolgten, die katholiſche Kirche als die herrſchſüchtige betrachtet. Zwiſchen beiden Anſichten werden wir ſuchen die Mitte zu halten.

Zweite Periode.

Vom Beginn der äußerlichen Consolidation der christlichen Kirche bis auf Karl den großen. Vom Anfange des vierten bis Ende des achten Jahrhunderts.

Wir finden am Ende dieser Periode fast alle Völker des europäischen Continents auf dem geschichtlichen Schauplaz und die Trennung der orientalischen und occidentalischen Kirche fast vollendet, wir finden aber auch einen großen Theil des christlichen Bodens vom Islam besezt, so daß dort nichts mehr zur Entwikklung des Christenthums geschehen konnte. Der Verfall der helleniſchen und lateiniſchen Cultur iſt ebenfalls entſchieden, aber ein Beſtreben die lateiniſche Sprache als Kirchenſprache zu fixiren, und dadurch der Grund gelegt zum Kriege der Mutterſprache gegen die fremde, was der Reformation beim Volke Vorſchub that.

Für die innere Entwikklung der chriſtlichen Lehre ſchien der Anfang dieſer Periode eine glükkliche Zeit zu verheißen. Seit dem Eintritte der helleniſchen Philoſophie hatte, beſonders von der alexandriniſchen Schule und dem wiſſenſchaftlichen Karthago aus, das Dogmatiſiren, alſo beſonders die ſpeculative Reflexion über das Chriſtenthum, begonnen. Dieſe hatte natürlich zuerſt ſich auf den eigenthümlichſten Inhalt des chriſtlichen Glaubens, auf das Verhältniß des göttlichen und menſchlichen in Chriſto geworfen. Die bisherige Tendenz war geweſen, eine ruhige Mitte

zu suchen, so daß weder der monotheistische Charakter des Christenthums verloren ginge, noch Christus menschlichen Lehrern gleichgestellt würde. Aber im Suchen der Mitte war man stets im Schwanken geblieben ohne allgemeine Befriedigung. Die Verfolgungen, denen das Christenthum ausgesezt gewesen war, waren diesem Bestreben nicht günstig gewesen; sie erzeugen eine Begeisterung, die sich mehr rhetorisch und poetisch äußert, der aber die strenge Begriffsbildung fremd bleibt. Nun aber in der Zeit der Ruhe mußte sich wol jener Trieb schneller entwikkeln und weiter verbreiten, und die theologischen Differenzen wurden nun mehr Volkssache. Daraus entstand aber der Uebelstand, daß die Machthaber des Volks auch Theil nahmen, und nun, indem sie Mitglieder der Kirche und Gewalthaber des Volks waren, sich in diesen Interessen verwirrten.

Was die praktische Seite anbelangt, war es natürlich, daß bei einer Verbreitung über fremde Massen zwar viele Völker dem Christenthum einverleibt wurden, daß aber mit der äußerlichen Annahme der Geist des Christenthums nicht gleich die Masse durchdrang. Doch muß man sagen, in aller dieser Zerstörung würde sich das Christenthum nicht erhalten haben, wenn der rein evangelische Geist nicht in einem großen Theil Christen geherrscht hätte. Aber daneben ging die atheisirende Frivolität der Heiden und die nach außen gerichtete Rigidität, jedoch so, daß die leztere sehr reißend zunahm, womit nun auch eine Ueberschwemmung des Christenthums mit äußeren Gebräuchen sich verband, welche um desto leichter Eingang fanden, als die Heidenchristen an unverstandene Symbole sehr gewöhnt waren. Hiezu kam noch die Rohheit der christianisirten Völker, welche durch äußerliches festgehalten werden mußten; und andererseits, daß das Christenthum nun schon eine äußerliche Geschichte hatte, wo man in dieser Zeit der Verunstaltung des Christenthums durch ein ihm fremdes äußere mit Sehnsucht nach der Zeit der Verfolgung zurükksah. Es war schon der Gebrauch entstanden, daß man die Feier des Anden-

kens der Märtyrer mit für eine gottesdienſtliche Feier hielt, ſo daß die Synoden Beſchränkungen hierin eintreten laſſen mußten. Nimmt man nun hinzu, daß jezt das Chriſtenthum in die Schikſale des römiſchen Reichs weſentlich verflochten wurde, und der in der lateiniſchen und helleniſchen Menſchheit allgemeine Verfall einen größern Einfluß auf die Kirche gewann, und bedenkt, wie wir am Ende der Periode germaniſche Völker im Beſiz des Abendlandes finden, und das griechiſche Kaiſerthum ebenfalls ſehr verfallen: ſo iſt es leicht, den Hauptgang dieſer Periode zu verſtehen.

Das römiſche Reich mußte ſich theilen, um den Feinden von außen überall widerſtehen zu können. Dieſe Theilung trifft zu- 396
ſammen mit dem vollendeten Untergange des helleniſchen und römiſchen Heidenthums, und dies wird ein guter Ruhepunkt ſein. Sie legte den erſten Grund zur Theilung der Lateiner und Griechen. Ueber das Oſterfeſt waren ſchon früh zwiſchen beiden Streitigkeiten, und ſelbſt in der abendländiſchen Kirche fand noch keine Einſtimmigkeit ſtatt. Die arelatiſche Verſammlung, auf welcher das Abendland allein repräſentirt wurde, da die Morgenländer Licin noch beherrſchte, verordnete etwas, was ein Vereinigungsmittel ſein ſollte, aber zu ſehr zu Gunſten des römiſchen Biſchofs ausfiel. Um allen Zwieſpalt nämlich in der Feier des Oſterfeſtes zu verhüten, ſollte es an einem Tage gehalten werden und wegen der Schwierigkeit der Ausrechnung der römiſche Biſchof jedesmal denſelben beſtimmen. Das dogmatiſiren war bisher in der lateiniſchen und griechiſchen Sprache getrieben worden, in wiſſenſchaftlicher Hinſicht aber hatten die Griechen die Oberhand gehabt. In dieſer zweiten Periode kehrte ſich das Verhältniß um: nach den arianiſchen Streitigkeiten war die Ausbeute der griechiſchen Kirche ſehr gering, in der lateiniſchen aber wurde durch die ruhige Entwikklung einzelner die Lehre immer mehr feſtgeſezt.

Durch die arianiſchen Streitigkeiten kamen die Beſtimmungen über das Verhältniß Chriſti zum Vater zu Stande, woran

sich die der Trias überhaupt knüpften. Denkt man sich diese zur Ruhe gekommen: so fragte es sich nun nach dem näheren Verhältnisse des göttlichen zum menschlichen im Erlöser. Die genaueren Forschungen über das Wie der Vereinigung beschäftigten die griechische Kirche noch lange, und in derselben gingen vielfältige Bestrebungen darauf, in dieser Duplicität die Einheit der Person zur klaren Darstellung zu bringen, da alles primitiv doketische schon beseitigt war. Der Concilien waren aber so viele und die lezten Resultate waren so negative Kautelen, daß sich darin eine Unfähigkeit zu wissenschaftlicher Construction beweiset, und von dieser Seite ist die griechische Kirche zu einer todten Ruhe gebracht worden. Diese Streitigkeiten waren jezt fast alle mit politischen Interessen oder Intriguen mehr oder weniger vermischt, und da wir gesehen haben, wie sich in Spaltungen, welche Kirchenzucht und Kirchenverfassung betrafen, schon Intriguen vor Constantin einmischten: so wurden natürlich auch diese spekulativen Bestrebungen verunreinigt durch Parteiwesen und Buhlerei um Gunst und Macht. Nachdem die Hauptpunkte erschöpft waren, blieb nur dieses falsche Bestreben übrig, und die alten Streitigkeiten wurden wieder aufgewärmt nur um der Macht und der Gunst wegen, wobei denn die weitere Ausbildung der Kirche zurükkblieb. Man hat also keine Ursach, die falschen Motive als dogmatisch productiv anzusehen, vielmehr waren sie nur hemmend und ertödtend. Von allem, was eigentlich politisch ist, schweigen wir natürlich, aber auch über alles in der Kirche geschehene, was mehr den Charakter einer politischen Bewegung hat, werden wir, weil kein Resultat daraus hervorgegangen ist, leicht hinweggehen. Die arianischen Streitigkeiten bieten davon ein Bild dar; bald siegte die eine, bald die andere Partei. Es zeigte sich in der Leichtigkeit, durch solche äußerliche Impulse von einem zum andern überzugehen, nur der Mangel an Wurzel. So kann auch das übrige betrachtet und dargestellt werden.

Mit der Trias zusammenhängend mußten sich neue Entwikk-

lungen über das πνεῦμα ergeben. Das πνεῦμα war doch auch ein in die Welt tretendes göttliche, und wie vom λόγος ein natürlicher Ausdrukk ἐνσάρκωσις und ἐνανθρώπησις war: so haben wir in Bezug auf den Geist die Ausdrükke ἐπιφοιτᾶν und ἐπιφοίτησις kennen gelernt. Der heilige Geist als Gott konnte aber in der Einwohnung in den gläubigen gedacht werden, und dies mußte also die Frage über das Verhältniß der göttlichen Gnadenwirkungen zur menschlichen Freiheit zur Sprache bringen, wobei nun auch die Extreme zu vermeiden waren, daß auf der einen Seite die göttliche Gnade nur etwas ausgezeichnet menschliches würde, wodurch auch Christus wieder überflüssig erscheint, auf der andern Seite aber der Mensch bloß passiv erscheine und die göttliche Gnade als rein willkührlich. Diese Entwikklung nun ging größtentheils im Abendlande vor sich. Sie wurde in einem reineren Geiste getrieben, und die die Hauptbasis für dogmatische Entwikklung der lateinischen Kirche in der dritten Periode, ja auch zur Regeneration dieser Kirche in der vierten. Daß dieses mehr lateinisch betrieben ward und die griechische Kirche dabei gleichgültiger blieb, hat seinen Grund in dem ganzen Typus der hellenischen Philosophie — wobei auch die Einwirkung des geselligen Zustandes nicht zu verkennen ist — welche nämlich die Frage von der Freiheit immer etwas oberflächlich behandelte, wogegen der despotisirte Römer mehr auf das persönliche Bewußtsein zurükkgeführt wurde.

Es kam das zuerst zur Sprache in den Homilien, die dem ägyptischen Mönche Macarius, der unter den Verfolgungen nach Aegypten gegangen war, zugeschrieben werden. Schon zu Ende der ersten Periode trat das Eremitenwesen in Aegypten als ein religiöses Institut auf. Eine solche Zurükkgezogenheit begünstigt eine scharfe aber auf der andern Seite auch kleinliche Weltbeobachtung, und während das Leben von einem zum andern eilt, verweilt der Eremit beim einzelnen, daher auch von hier aus die Betrachtung der Sünde in ihrem ganzen Umfange ein sehr

[illegible] wurde; auf der einen Seite auf eine sehr richtige Weise in der Form der abendländischen Lehre, auf der anderen Seite aber so, daß, wenn eine Richtung auf das äußerliche hinzukam, die Vernichtung der Sünde durch die Taufe auf eine sehr leichte Weise sich einschlich. So wurde alles, was auf diese Frage Bezug hatte, meist in der afrikanischen Kirche entwickelt. Maximus sprach zuerst den Satz aus, Daß nichts, was in dem Menschen ohne die Gnade des göttlichen Geistes geschehe, so löblich und nützlich es auch sei, Gott wohlgefällig sein könne. Wie wenig speculativen in solchen Menschen war, sieht man an dem Satze eines solchen Cyprianen, der sich Gott in menschlicher Gestalt dachte und sehr unrichtig des Anthropomorphismus beschuldigt wurde; denn es war doch nur ein Anthropomorphismus der höheren Phantasie. Er gab dies auf, da sich wissenschaftliche Leute über ihn hermachten; er sagte nun aber auch: Er habe ganz seinen Gott verloren, da man ihm seine Ansicht genommen. Man sieht also auch hier, wie Speculation durchaus nicht der Grund zu diesem zurückgezogenen Leben war.

Die äußerliche Fortpflanzung der Kirche war in dieser Periode meist das Geschäft der lateinischen Kirche. Zwar sind Kirchen, welche sich nachher zur lateinischen hielten, von der griechischen gegründet worden, aber das Sinken der griechischen Kirche und das Hervortreten der lateinischen machte nothwendig, daß sie sich zu dieser bekannten und froh sein mußten, wenn sie nur unter ihr Patronat genommen wurden. Der große Zusammenhang der christlichen Kirche war seit Constantin entstanden, also auf einer politischen Macht begründet; die politische Einheit aber zerfiel bald, und so mußte nun an diese Stelle etwas anderes treten, und da die Sprachen der neueren Völker noch viel zu roh waren, die christliche Lehre auszudrükken: so war die lateinische Sprache das Medium, nur freilich ging die Fortpflanzung des Geistes, die lebendige Entwikklung durch das Wort und die wahre Auffassung desselben verloren, und so wurden die unend-

n Corruptionen veranlaßt, welche sich in der dritten Periode
en. Es hätte das aber gar nicht geschehen können, wenn
t schon ein Uebergewicht auf der Seite der symbolischen Hand-
gen vorhanden war.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht wenden wir uns wieder
einzelnen.

Wie durch die Gesetze und Verfügungen des Constantin die
che begründet und ihr Zusammenhang vervollständigt und in
schon immer das Bestreben gewesen war, Spaltungen aufzu-
n: so mußte dasselbe in der weltlichen Macht eine neue Stüze
en. Wie nun ferner in der permanenten Bildung jenes Zu-
menhangs ein Mittel gefunden war, fremden Spaltungen ab-
elfen: so war es auch eine natürliche Tendenz der Kirche,
nal zum anschaulichen Bewußtsein ihrer Totalität zu kommen.
her war natürlich das Bestreben nach einer allgemeinen
node. Dies zeigte sich am stärksten in den arianischen
eitigkeiten. Das Verhältniß der Kirchenversammlungen gegen
matische Streitigkeiten und gegen Differenzen über die Praxis
sehr verschieden, und daher waren auch die Resultate sehr ver-
den. Spaltungen über die Praxis sind dadurch nie ganz
gehoben worden, wenngleich wir Versammlungen gegen die
natisten, Novatianer und Meletianer finden; es fragte sich
, ob einer würde der ganzen Kirche haben widerstehen können.
r Spaltungen über dogmatische Punkte sind ganz anderer
; hier kann Stimmenmehrheit gar nicht entscheiden. In den
ktischen Streitigkeiten haben sich die Versammlungen unver-
gend gezeigt, ihre Beschlüsse haben sich nicht realisirt, in dog-
ischen aber haben sie sich sehr kräftig gezeigt, jedoch fast im-
haben spätere Versammlungen das Resultat der früheren
geworfen. Dogmengeschichtlich angesehen haben also diese Ver-
mlungen keinen Werth, sie zeigen bloß das Schwanken; das
nitive zur Ruhe bringen der einen Ansicht war nie das Werk
r solchen Versammlung; entweder wurde über der einen Strei-

tigkeit die andere vergessen, oder es kam die eine Ansicht selbst zur Erkenntniß des falschen. Dagegen sind diese Versammlungen auch wieder höchst wichtig: es kam hier eine Circulation der Meinungen zusammen, die sich auf keinem anderen Wege erreichen ließ. Die ganze Geschichte der allgemeinen Kirchenversammlungen beweist hinreichend, wie gut es war, daß die Reformatoren ihre Streitigkeiten über Praxis und dogmatische Differenzen nicht dem Spruche einer Kirchenversammlung im voraus unterwarfen.

Die Anfänge zur Entscheidung des nicänischen Concils über die arianischen Streitigkeiten liegen in der Lehre der alexandrinischen Schule und namentlich in der Lehre des Origenes, der sich der sabellianischen und gnostischen Vorstellung entgegenstellte, und die Mitte zwischen beiden suchte, aber nicht fand. Am meisten war man darauf bedacht, den Schein des polytheistischen zu vermeiden, man achtete aber dabei nicht auf zweierlei, das alle Bemühungen verhinderte: 1) daß man sich nicht verständigte, ob unter υἱὸς θεοῦ der ganze Christus oder bloß das göttliche verstanden würde. Hierin war also eine Quelle von Mißverständnissen niedergelegt, da neben λόγος, υἱὸς mehr auf das menschliche zu gehen schien, und es fehlte an Ruhe und Scharfsinn, das vorher hinwegzuräumen. 2) Wenn man in den Mittheilungen an die ganze Gemeinde πατήρ, υἱὸς und πνεῦμα unterscheiden, aber das polytheistische vermeiden wollte, mußte man auf eine subordinatianische Vorstellung kommen, und υἱὸς und πνεῦμα dem göttlichen im πατὴρ unterordnen. Der Fehler dabei lag darin, daß man θεὸς und πατὴρ gleichsezte. Die sabellianische Vorstellung war hierin weit schärfer, sie hatte in μονὰς einen ausschließenden Ausdrukk für die Einheit der Gottheit, und so waren dann die drei Begriffe πατήρ, υἱὸς und πνεῦμα coordinirt.

Da man aber in der Kirche bei der ersten Vorstellung, Gott Vater als den ursprünglichen Gott anzusehen, blieb, mußten der

Mißverständnisse immer mehr werden. So war wahrscheinlich das Verhältniß zwischen den beiden Parteien in Alexandria; es ist aber gleich bei diesen Streitigkeiten nöthig, inneren Werth und Nothwendigkeit vom äußeren Verlauf zu trennen. Theodoret sucht den Anfang des arianischen Streites in einem fremdartigen Motiv, in einem Neide des Presbyter Arius gegen seinen Bischof Alexander von Alexandrien. Arius war aber als Meletianer seines Diakonats entsezt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, indeß seit kurzem wieder aufgenommen und unter den Auspicien des Bischofs zum Presbyter eingesezt. In einem solchen Falle läßt sich ein Neid nicht wohl denken. Socrates läßt den Streit anheben mit einer dogmatisirenden Rede des Bischofs in einer Versammlung der Geistlichkeit. Das ginge wol an, denn in einer großen Stadt waren viele Versammlungsörter, wo die Presbyter lehrten; außerdem gab es auch χωρεπίσκοποι, die im Clerus nur den Rang der Presbyter hatten, auf dem Lande aber die bischöflichen Functionen verrichteten. Da war also eine solche Versammlung, als Fortsezung der Katechetenschulen, um alle Lehrverschiedenheit zu verhindern, sehr ersprießlich. Allein Alexander hat nie irgend ein theologisches Talent bewiesen und blieb immer untergeordnet, spielte auch nachher keine Rolle bei der Entwikklung der Lehre, sondern seine Presbyter und Diakonen führten den Streit; es läßt sich daher auch nicht denken, daß er mit neuen Formeln werde aufgetreten sein. Demnach ist die Nachricht des Sozomenus die wahrscheinlichste, der sagt, daß Arius als Diakonus nichts zu lehren gehabt hätte, aber in Antiochia ein Schüler des Presbyter Lucian gewesen wäre, der das ὁμοούσιον nicht ausgesprochen im Gegensaz gegen Paulus von Samosata; und da mochten wol andere Formeln als in Alexandria im Gange sein. Als er aber Presbyter zu Alexandrien wurde und er mit seiner Lehre hervortrat, mochten es daselbst wol Neuerungen sein, und er fand in der übrigen Geistlichkeit Widerspruch; aber erst später habe Ale-

rander Theil genommen und sich gegen ihn erklärt. Daß aber Arius, nach Sozomenus, mit solchen Formeln in der öffentlichen Kirche aufgetreten sei, Der Sohn sei aus nicht seiendem geschaffen und habe nach seiner Fähigkeit eben so gut das gute wie das böse aufnehmen können [a]), das ist mit seiner übrigen großen Besonnenheit nicht zu reimen, und sieht ganz so aus wie eine Folge der Streitigkeiten, und konnte nicht zu Anfang so ausgesprochen werden, zumal wenn wir sehen, daß Arius seinen Gegnern vorwirft, sie nähmen zwei ἀγεννήτους an; „sobald man das annehme, müsse man entweder sabellianisiren oder Gott theilen" [b]).

Fragt man, worin es gegründet lag, daß sich die sabellianische Vorstellung keine Bahn machen konnte: so ist es das, daß man fürchtete, wenn man hier nicht Gott theile, so käme wieder das doketische heraus. Dazu kam, daß man den Sabellianern die Consequenz machte, der Vater selbst habe nach ihrer Vorstellung leiden müssen, denn sie sagten, ὁ αὐτός, ὡς πατὴρ ἐνομοθέτησεν, ὡς υἱὸς ἐνηνθρώπησε. Arius stellt in einem Briefe an den Alexander beim Athanasius seine Theorie so dar, Er wolle mit seiner Formel dem Valentin aus dem Wege gehen, nach welcher Christus eine προβολὴ des göttlichen Wesens sei, dem Manichäus mit seinem μέρος, dem Sabellius, der die Eigenthümlichkeit des Sohnes aufhebe, und dem Heraclas, einem Schüler des Origenes, der das Gleichniß vom Strahl etwas anderes modificirt hatte und gesagt, „Wie eine Fackel sich an der anderen entzünde, aber ein Strahl werde;" dieser Vervielfälti-

---

a) Arius habe gesagt (ἐν ἐκκλησίᾳ ἀποφήνασθαι), was noch nie jemand vorher gesagt, daß der Sohn Gottes ἐξ οὐκ ὄντων γεγεννῆσθαι, und daß er αὐτεξουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸς sei. Sozom. I, 15. Schl.

b) Arius hielt den Alexander für einen Sabellianer, weil er lehrte, in der Dreiheit sei auch eine Einheit. Socr. I, 5. ἀρχὴν ὑπάρξεως ἔχει ὁ γεννηθείς· ἦν ὅτι οὐκ ἦν ὁ υἱὸς — ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν. Schl.

gung Gottes alſo wolle er auch aus dem Wege gehen. Wahrſcheinlich ging er auch vom Origenes aus, der auch nur einen ἀγέννητος annahm, ſich aber des platoniſchen Ausdrukks bediente, Der Sohn ſei durch eine μετοχὴ des göttlichen auch Gott geworden (θεοποιούμενος), und ihn ſo vom αὐτόθεος unterſchied gegen den Beryllus; und dies war das ſchwankende, welches noch nicht ausgeglichen war. — Vom Origenes aus konnte Arius weiter folgern, daß das nicht ἀγέννητος ſein nur eine Abhängigkeit ausdrükke, und daß alſo abgeſehen von dieſer Abhängigkeit der Sohn nicht ſei. Außerdem hatte man die Ausdrükke λόγος und σοφία, beides bald unterſchieden bald promiſcue, für den Sohn. Nun fragte man, Ob er zugebe, daß der Sohn λόγος und σοφία ſei? That er dies, ſo ſagte man, „Der Vater könne nicht ohne λόγος geweſen ſein," folglich bekomme er wieder einen zweiten ἀγέννητος. Arius ſagte dagegen, „Der Sohn ſei erſt der λόγος geworden durch die μετοχή, nicht der Gott urſprünglich einwohnende λόγος."

Auch hatte man ſchon geſagt, „Der Sohn ſei der gezeigte, geoffenbarte λόγος, nicht der urſprüngliche," und ſo konnte Arius ſich daran anſchließend ſagen, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, und vom gezeigten λόγος, „Er ſei aus nicht ſeiendem geſchaffen." Ja er konnte aus der Formel im Hippolytus gegen Noët (ἔδειξε τὸν λόγον) eine zeitliche Zeugung des λόγος folgern, deſſen er ſich enthielt, indem er ſagte, Es ſei πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων geſchehen. Damit hob er den gezeigten wieder auf, denn da war keiner, dem er gezeigt wurde. Nun kam es aber darauf an, eine Differenz zwiſchen dem gezeigten, hypoſtatiſch gewordenen λόγος und dem Gott inwohnenden anzugeben, und da ſagte er, Das ſei eine Unvollkommenheit, da der Gott inwohnende λόγος ſich nicht vom Vater unterſcheiden laſſe a). Daraus

a) So war auch dies auf der einen Seite eine Fortſezung des Origenes, auf der andern erinnert es an Hippolytus gegen Noët. Denn wenn

sich die der Trias überhaupt knüpften. Denkt man sich diese zur Ruhe gekommen: so fragte es sich nun nach dem näheren Verhältnisse des göttlichen zum menschlichen im Erlöser. Die genaueren Forschungen über das Wie der Vereinigung beschäftigten die griechische Kirche noch lange, und in derselben gingen vielfältige Bestrebungen darauf, in dieser Duplicität die Einheit der Person zur klaren Darstellung zu bringen, da alles primitiv doketische schon beseitigt war. Der Concilien waren aber so viele und die lezten Resultate waren so negative Kautelen, daß sich darin eine Unfähigkeit zu wissenschaftlicher Construction beweiset, und von dieser Seite ist die griechische Kirche zu einer todten Ruhe gebracht worden. Diese Streitigkeiten waren jezt fast alle mit politischen Interessen oder Intriguen mehr oder weniger vermischt, und da wir gesehen haben, wie sich in Spaltungen, welche Kirchenzucht und Kirchenverfassung betrafen, schon Intriguen vor Constantin einmischten: so wurden natürlich auch diese spekulativen Bestrebungen verunreinigt durch Parteiwesen und Buhlerei um Gunst und Macht. Nachdem die Hauptpunkte erschöpft waren, blieb nur dieses falsche Bestreben übrig, und die alten Streitigkeiten wurden wieder aufgewärmt nur um der Macht und der Gunst wegen, wobei denn die weitere Ausbildung der Kirche zurükkblieb. Man hat also keine Ursach, die falschen Motive als dogmatisch productiv anzusehen, vielmehr waren sie nur hemmend und ertödtend. Von allem, was eigentlich politisch ist, schweigen wir natürlich, aber auch über alles in der Kirche geschehene, was mehr den Charakter einer politischen Bewegung hat, werden wir, weil kein Resultat daraus hervorgegangen ist, leicht hinweggehen. Die arianischen Streitigkeiten bieten davon ein Bild dar; bald siegte die eine, bald die andere Partei. Es zeigte sich in der Leichtigkeit, durch solche äußerliche Impulse von einem zum andern überzugehen, nur der Mangel an Wurzel. So kann auch das übrige betrachtet und dargestellt werden.

Mit der Trias zusammenhängend mußten sich neue Entwikk-

lungen über das πνεῦμα ergeben. Das πνεῦμα war doch auch ein in die Welt tretendes göttliche, und wie vom λόγος ein natürlicher Ausdrukk ἐνσάρκωσις und ἐνανθρώπησις war: so haben wir in Bezug auf den Geist die Ausdrükke ἐπιφοιτᾶν und ἐπιφοίτησις kennen gelernt. Der heilige Geist als Gott konnte aber in der Einwohnung in den gläubigen gedacht werden, und dies mußte also die Frage über das Verhältniß der göttlichen Gnadenwirkungen zur menschlichen Freiheit zur Sprache bringen, wobei nun auch die Extreme zu vermeiden waren, daß auf der einen Seite die göttliche Gnade nur etwas ausgezeichnet menschliches würde, wodurch auch Christus wieder überflüssig erscheint, auf der andern Seite aber der Mensch bloß passiv erscheine und die göttliche Gnade als rein willkührlich. Diese Entwikklung nun ging größtentheils im Abendlande vor sich. Sie wurde in einem reineren Geiste getrieben, und die die Hauptbasis für dogmatische Entwikklung der lateinischen Kirche in der dritten Periode, ja auch zur Regeneration dieser Kirche in der vierten. Daß dieses mehr lateinisch betrieben ward und die griechische Kirche dabei gleichgültiger blieb, hat seinen Grund in dem ganzen Typus der hellenischen Philosophie — wobei auch die Einwirkung des geselligen Zustandes nicht zu verkennen ist — welche nämlich die Frage von der Freiheit immer etwas oberflächlich behandelte, wogegen der despotisirte Römer mehr auf das persönliche Bewußtsein zurükkgeführt wurde.

Es kam das zuerst zur Sprache in den Homilien, die dem ägyptischen Mönche Macarius, der unter den Verfolgungen nach Aegypten gegangen war, zugeschrieben werden. Schon zu Ende der ersten Periode trat das Eremitenwesen in Aegypten als ein religiöses Institut auf. Eine solche Zurükkgezogenheit begünstigt eine scharfe aber auf der andern Seite auch kleinliche Weltbeobachtung, und während das Leben von einem zum andern eilt, verweilt der Eremit beim einzelnen, daher auch von hier aus die Betrachtung der Sünde in ihrem ganzen Umfange ein sehr

dominirendes Element wurde; auf der einen Seite auf eine sehr richtige Weise in der Form der abendländischen Lehre, auf der anderen Seite aber so, daß, wenn eine Richtung auf das äußerliche hinzukam, die Vernichtung der Sünde durch die Büßung auf eine sehr leichte Weise sich entwikkelte. So wurde alles, was auf diese Frage Bezug hatte, meist in der afrikanischen Kirche entwikkelt. Macarius sprach zuerst den Saz aus, Daß nichts, was in dem Menschen ohne die Gnade des göttlichen Geistes geschehe, so löblich und rühmlich es auch sei, Gott wohlgefällig sein könne. Wie wenig speculatives in solchen Menschen war, sieht man an dem Gotte eines solchen Eremiten, der sich Gott in menschlicher Gestalt dachte und sehr unrichtig des Anthropomorphismus beschuldigt wurde; denn es war doch nur ein Unvermögen der höheren Phantasie. Er gab dies auf, da sich wissenschaftliche Leute über ihn hermachten; er sagte nun aber auch, Er habe ganz seinen Gott verloren, da man ihm seine Ansicht genommen. Man sieht also auch hier, wie Speculation durchaus nicht der Grund zu diesem zurükkgezogenen Leben war.

Die äußerliche Fortpflanzung der Kirche war in dieser Periode meist das Geschäft der lateinischen Kirche. Zwar sind Kirchen, welche sich nachher zur lateinischen hielten, von der griechischen gegründet worden, aber das Sinken der griechischen Kirche und das Hervortreten der lateinischen machte nothwendig, daß sie sich zu dieser bekannten und froh sein mußten, wenn sie nur unter ihr Patronat genommen wurden. Der große Zusammenhang der christlichen Kirche war seit Constantin entstanden, also auf einer politischen Macht begründet; die politische Einheit aber zerfiel bald, und so mußte nun an diese Stelle etwas anderes treten, und da die Sprachen der neueren Völker noch viel zu roh waren, die christliche Lehre auszudrükken: so war die lateinische Sprache das Medium, nur freilich ging die Fortpflanzung des Geistes, die lebendige Entwikklung durch das Wort und die wahre Auffassung desselben verloren, und so wurden die unend-

lichen Corruptionen veranlaßt, welche sich in der dritten Periode zeigen. Es hätte das aber gar nicht geschehen können, wenn nicht schon ein Uebergewicht auf der Seite der symbolischen Handlungen vorhanden war.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht wenden wir uns wieder zum einzelnen.

Wie durch die Gesetze und Verfügungen des Constantin die Kirche begründet und ihr Zusammenhang vervollständigt und in ihr schon immer das Bestreben gewesen war, Spaltungen aufzuheben: so mußte dasselbe in der weltlichen Macht eine neue Stüze finden. Wie nun ferner in der permanenten Bildung jenes Zusammenhangs ein Mittel gefunden war, fremden Spaltungen abzuhelfen: so war es auch eine natürliche Tendenz der Kirche, einmal zum anschaulichen Bewußtsein ihrer Totalität zu kommen. Daher war natürlich das Bestreben nach einer allgemeinen Synode. Dies zeigte sich am stärksten in den arianischen Streitigkeiten. Das Verhältniß der Kirchenversammlungen gegen dogmatische Streitigkeiten und gegen Differenzen über die Praxis ist sehr verschieden, und daher waren auch die Resultate sehr verschieden. Spaltungen über die Praxis sind dadurch nie ganz aufgehoben worden, wenngleich wir Versammlungen gegen die Donatisten, Novatianer und Meletianer finden; es fragte sich hier, ob einer würde der ganzen Kirche haben widerstehen können. Aber Spaltungen über dogmatische Punkte sind ganz anderer Art; hier kann Stimmenmehrheit gar nicht entscheiden. In den praktischen Streitigkeiten haben sich die Versammlungen unvermögend gezeigt, ihre Beschlüsse haben sich nicht realisirt, in dogmatischen aber haben sie sich sehr kräftig gezeigt, jedoch fast immer haben spätere Versammlungen das Resultat der früheren umgeworfen. Dogmengeschichtlich angesehen haben also diese Versammlungen keinen Werth, sie zeigen bloß das Schwanken; das definitive zur Ruhe bringen der einen Ansicht war nie das Werk einer solchen Versammlung; entweder wurde über der einen Strei-

tigkeit die andere vergessen, oder es kam die eine Ansicht selbst zur Erkenntniß des falschen. Dagegen sind diese Versammlungen auch wieder höchst wichtig: es kam hier eine Circulation der Meinungen zusammen, die sich auf keinem anderen Wege erreichen ließ. Die ganze Geschichte der allgemeinen Kirchenversammlungen beweist hinreichend, wie gut es war, daß die Reformatoren ihre Streitigkeiten über Praxis und dogmatische Differenzen nicht dem Spruche einer Kirchenversammlung im voraus unterwarfen.

Die Anfänge zur Entscheidung des nicänischen Concils über die arianischen Streitigkeiten liegen in der Lehre der alexandrinischen Schule und namentlich in der Lehre des Origenes, der sich der sabellianischen und gnostischen Vorstellung entgegenstellte, und die Mitte zwischen beiden suchte, aber nicht fand. Am meisten war man darauf bedacht, den Schein des polytheistischen zu vermeiden, man achtete aber dabei nicht auf zweierlei, das alle Bemühungen verhinderte: 1) daß man sich nicht verständigte, ob unter υἱὸς θεοῦ der ganze Christus oder bloß das göttliche verstanden würde. Hierin war also eine Quelle von Mißverständnissen niedergelegt, da neben λόγος, υἱὸς mehr auf das menschliche zu gehen schien, und es fehlte an Ruhe und Scharfsinn, das vorher hinwegzuräumen. 2) Wenn man in den Mittheilungen an die ganze Gemeinde πατήρ, υἱὸς und πνεῦμα unterscheiden, aber das polytheistische vermeiden wollte, mußte man auf eine subordinatianische Vorstellung kommen, und υἱὸς und πνεῦμα dem göttlichen im πατὴρ unterordnen. Der Fehler dabei lag darin, daß man θεὸς und πατὴρ gleichsezte. Die sabellianische Vorstellung war hierin weit schärfer, sie hatte in μονὰς einen ausschließenden Ausdrukk für die Einheit der Gottheit, und so waren dann die drei Begriffe πατήρ, υἱὸς und πνεῦμα coordinirt.

Da man aber in der Kirche bei der ersten Vorstellung, Gott Vater als den ursprünglichen Gott anzusehen, blieb, mußten der

Mißverständnisse immer mehr werden. So war wahrscheinlich das Verhältniß zwischen den beiden Parteien in Alexandria; es ist aber gleich bei diesen Streitigkeiten nöthig, inneren Werth und Nothwendigkeit vom äußeren Verlauf zu trennen. Theodoret sucht den Anfang des arianischen Streites in einem fremdartigen Motiv, in einem Neide des Presbyter Arius gegen seinen Bischof Alexander von Alexandrien. Arius war aber als Meletianer seines Diakonats entsezt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, indeß seit kurzem wieder aufgenommen und unter den Auspicien des Bischofs zum Presbyter eingesezt. In einem solchen Falle läßt sich ein Neid nicht wohl denken. Socrates läßt den Streit anheben mit einer dogmatisirenden Rede des Bischofs in einer Versammlung der Geistlichkeit. Das ginge wol an, denn in einer großen Stadt waren viele Versammlungsörter, wo die Presbyter lehrten; außerdem gab es auch χωρεπίσκοποι, die im Clerus nur den Rang der Presbyter hatten, auf dem Lande aber die bischöflichen Functionen verrichteten. Da war also eine solche Versammlung, als Fortsezung der Katechetenschulen, um alle Lehrverschiedenheit zu verhindern, sehr ersprießlich. Allein Alexander hat nie irgend ein theologisches Talent bewiesen und blieb immer untergeordnet, spielte auch nachher keine Rolle bei der Entwikklung der Lehre, sondern seine Presbyter und Diakonen führten den Streit; es läßt sich daher auch nicht denken, daß er mit neuen Formeln werde aufgetreten sein. Demnach ist die Nachricht des Sozomenus die wahrscheinlichste, der sagt, daß Arius als Diakonus nichts zu lehren gehabt hätte, aber in Antiochia ein Schüler des Presbyter Lucian gewesen wäre, der das ὁμοούσιον nicht ausgesprochen im Gegensaz gegen Paulus von Samosata; und da mochten wol andere Formeln als in Alexandria im Gange sein. Als er aber Presbyter zu Alexandrien wurde und er mit seiner Lehre hervortrat, mochten es daselbst wol Neuerungen sein, und er fand in der übrigen Geistlichkeit Widerspruch; aber erst später habe Ale-

xander Theil genommen und sich gegen ihn erklärt. Daß aber Arius, nach Sozomenus, mit solchen Formeln in der öffentlichen Kirche aufgetreten sei, Der Sohn sei aus nicht seiendem geschaffen und habe nach seiner Fähigkeit eben so gut das gute wie das böse aufnehmen können [a]), das ist mit seiner übrigen großen Besonnenheit nicht zu reimen, und sieht ganz so aus wie eine Folge der Streitigkeiten, und konnte nicht zu Anfang so ausgesprochen werden, zumal wenn wir sehen, daß Arius seinen Gegnern vorwirft, sie nähmen zwei ἀγεννήτους an; „sobald man das annehme, müsse man entweder sabellianisiren oder Gott theilen" [b]).

Fragt man, worin es gegründet lag, daß sich die sabellianische Vorstellung keine Bahn machen konnte: so ist es das, daß man fürchtete, wenn man hier nicht Gott theile, so käme wieder das doketische heraus. Dazu kam, daß man den Sabellianern die Consequenz machte, der Vater selbst habe nach ihrer Vorstellung leiden müssen, denn sie sagten, ὁ αὐτός, ὡς πατὴρ ἐνομοθέτησεν, ὡς υἱὸς ἐνηνθρώπησε. Arius stellt in einem Briefe an den Alexander beim Athanasius seine Theorie so dar, Er wolle mit seiner Formel dem Valentin aus dem Wege gehen, nach welcher Christus eine προβολὴ des göttlichen Wesens sei, dem Manichäus mit seinem μέρος, dem Sabellius, der die Eigenthümlichkeit des Sohnes aufhebe, und dem Heraclas, einem Schüler des Origenes, der das Gleichniß vom Strahl etwas anderes modificirt hatte und gesagt, „Wie eine Fakkel sich an der anderen entzünde, aber ein Strahl werde;" dieser Vervielfälti-

---

a) Arius habe gesagt (ἐν ἐκκλησίᾳ ἀποφήνασθαι), was noch nie jemand vorher gesagt, daß der Sohn Gottes ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι, und daß er αὐτεξουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸς sei. Sozom. I, 15. Schl.

b) Arius hielt den Alexander für einen Sabellianer, weil er lehrte, in der Dreiheit sei auch eine Einheit. Soer. I, 5. ἀρχὴν ὑπάρξεως ἔχει ὁ γεννηθείς· ἦν ὅτι οὐκ ἦν ὁ υἱὸς — ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν. Schl.

gung Gottes alſo wolle er auch aus dem Wege gehen. Wahrſcheinlich ging er auch vom Origenes aus, der auch nur einen ἀγέννητος annahm, ſich aber des platoniſchen Ausdrukks bediente, Der Sohn ſei durch eine μετοχή des göttlichen auch Gott geworden (θεοποιούμενος), und ihn ſo vom αὐτόθεος unterſchied gegen den Beryllus; und dies war das ſchwankende, welches noch nicht ausgeglichen war. — Vom Origenes aus konnte Arius weiter folgern, daß das nicht ἀγέννητος ſein nur eine Abhängigkeit ausdrükke, und daß alſo abgeſehen von dieſer Abhängigkeit der Sohn nicht ſei. Außerdem hatte man die Ausdrükke λόγος und σοφία, beides bald unterſchieden bald promiscue, für den Sohn. Nun fragte man, Ob er zugebe, daß der Sohn λόγος und σοφία ſei? That er dies, ſo ſagte man, „Der Vater könne nicht ohne λόγος geweſen ſein," folglich bekomme er wieder einen zweiten ἀγέννητος. Arius ſagte dagegen, „Der Sohn ſei erſt der λόγος geworden durch die μετοχή, nicht der Gott urſprünglich einwohnende λόγος."

Auch hatte man ſchon geſagt, „Der Sohn ſei der gezeigte, geoffenbarte λόγος, nicht der urſprüngliche," und ſo konnte Arius ſich daran anſchließend ſagen, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, und vom gezeigten λόγος, „Er ſei aus nicht ſeiendem geſchaffen." Ja er konnte aus der Formel im Hippolytus gegen Noët (ἔδειξε τὸν λόγον) eine zeitliche Zeugung des λόγος folgern, deſſen er ſich enthielt, indem er ſagte, Es ſei πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων geſchehen. Damit hob er den gezeigten wieder auf, denn da war keiner, dem er gezeigt wurde. Nun kam es aber darauf an, eine Differenz zwiſchen dem gezeigten, hypoſtatiſch gewordenen λόγος und dem Gott inwohnenden anzugeben, und da ſagte er, Das ſei eine Unvollkommenheit, da der Gott inwohnende λόγος ſich nicht vom Vater unterſcheiden laſſe [a]). Daraus

a) So war auch dies auf der einen Seite eine Fortſezung des Origenes, auf der andern erinnert es an Hippolytus gegen Noët. Denn wenn

geht hervor, daß Arius nicht anzusehen ist wie einer, der eine neue detractorische Lehre aufbringen, sondern, so lange sich keine Leidenschaften einmischten, bloß lange anerkannten Gegensäzen entgegenarbeiten wollte. Durch vorgehaltene Consequenzen im Gespräch konnte er manches aufs Gerathewohl aber ohne eine eigentliche Ueberzeugung wählen. Daher kann man nicht anders sagen, als daß die Form mündlicher Disputationen für solche Verhandlungen nichts taugt; aus allen Versammlungen und Colloquien ist bis in die neueste Zeit nichts ersprießliches hervorgegangen. Denn ob man seine Meinung aufgebe oder auch die gezogenen Consequenzen annehme, wird zu sehr durch die Stimmung entschieden. Je weniger beide Parteien gemeinschaftlich nach der Wahrheit suchen, sondern jede, indem sie glaubt, sie zu haben, nur ihre Meinung geltend zu machen und den andern zu sich herüberzuziehen strebt, sucht man den andern durch Dialektik zu gewinnen, und da ist die Grenze zwischen Dialektik und Sophistik schwer zu vermeiden. So auch bei anderen Sachen.

Alexander fing seine Polemik gegen Arius damit an, zu behaupten, Die Zeugung des Sohnes habe nichts gemein mit der Kindschaft Gottes in den gläubigen [b]); und einen Unterschied zu

---

Hippolytus gefragt wurde, Nachdem Gott ἔδειξε τὸν λόγον, war Gott nun ἄλογος? so würde er es doch verneint haben. Also war der inwohnende λόγος und der herausgetretene nicht dasselbe. Wenn dieser nun ein Subjekt wurde: so wurde er es entweder ἐξ ὑποκειμένου τινος oder ἐκ μὴ ὄντος, und da Hippolytos das ἔδειξε auch in die Zeit, ὅτε ἐθέλησε, gesezt hatte: so hatte er sogar die zeitliche Zeugung, die er eigentlich durch das πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων vermeiden wollte. Folgerte er aber weiter, Weil der Subjekt gewordene göttliche λόγος von dem inwohnenden verschieden sei: so müsse die Differenz eine Unvollkommenheit sein, daher könne er keine vollkommene Erkenntniß weder Gottes noch seiner selbst haben; aus welcher Unvollkommenheit denn auch praktisch das δεκτικὸς κακίας folgen konnte: so waren das freilich Resultate, welche dem Glauben an den Erlöser zu nahe traten. Aber es folgt nur daraus, daß es unmöglich ist die kirchliche Lehre von der Ansicht des Origenes aus, so weit sie dem Beryllus entgegengesezt ist, zu bestimmen. Schl.

b) Theodoret. p. 329.

ſezen zwiſchen der Kindſchaft des Sohnes und der gläubigen, Die des Sohnes ſei κατὰ φύσιν, alſo in der Natur Gottes liegend, die Kindſchaft Gottes in den gläubigen ſei μετάπτωτον, weil ſie nicht κατὰ φύσιν ſei. Dies war gegen Arius richtig, konnte aber auch macedonianiſch verſtanden werden; denn ſoll die Eingießung des Geiſtes in die gläubigen nicht in der Natur Gottes liegen: ſo kann auch die processio des Geiſtes nicht darin liegen. Wenn er aber nun gar ſagte, daß die menſchliche Seele ſich von einem διάστημα zwiſchen Vater und Sohn keine bis zu einer ἔννοια gehende Vorſtellung machen könne [a]): ſo konnte das Arius ſabellianiſch verſtehen, „daß ſie eins ſind.“ Auf der anderen Seite gab er ſeine ὁμοουσία auf, indem er ſagte, Der μονογενὴς ſei eine in die Mitte getretene (μεσιτεύουσα) φύσις zwiſchen Gott und den ἐξ οὐκ ὄντων geſchaffenen Dingen, weil man nämlich zwei ἀγεννήτους nicht zugeben wollte; dies führte zu einer gnoſtiſchen προβολή. Der ganze Unterſchied beruhte alſo nur auf der Ewigkeit der Zeugung. Durch dieſe aber iſt, wenn man auch eine ewige Schöpfung der Dinge annimmt, der Sohn doch wieder von dieſen nicht unterſchieden. Wenn nun Alexander ſagte, „In der ewigen Zeugung des Sohnes ſei etwas unausſprechliches und unerklärliches (ἄῤῥητον καὶ ἀνεκδιήγητον)“: ſo gilt dies vom Schaffen auch, und gerade ſo konnten beide Gegenſtände, die man unterſcheiden wollte, nicht unterſchieden werden, denn zwei ἄῤῥητα, von denen man weiter nichts weiß, ſind immer nur ein und daſſelbe. Auf jeden Fall konnte ſich unbedenklich Arius die Zuſammenſtimmung der beiden Säze, Der Sohn ſei ὁμοούσιος und es gebe nicht zwei ἀγέννητοι, verbitten; denn er ſagte, Dieſes ἀγέννητος ſein ſei ſelbſt die οὐσία. Das negative iſt aber gerade diejenige Formel, woran die Kirchenverſammlungen immer gehalten haben.

---

a) Theodoret. p. 734.

Durch dieſe Privatverhandlung hatten ſich zwei Parteien zu Alexandrien gebildet, die eine nannte es ebionitiſch, zu ſagen, ὃς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι, die andere wurde beſchuldigt zu ſabellianiſiren wegen des ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Da that der Biſchof einen öffentlichen Schritt, ſchloß den Arius mit den gleichdenkenden durch eine Diöceſanverſammlung von der Kirchengemeinſchaft aus, ja verwies den erſteren auch aus der Stadt; ein Recht, welches ſich der Patriarch unbefugt anmaßte. Arius gab nach und ſezte noch einmal dem Biſchof ſchriftlich auseinander, wie er nur davon ausginge, 1) daß es nicht zwei ἀγεννήτους geben könne, und 2) daß Gott nicht könne zuſammengeſezt oder getheilt ſein. Er ſtrebe nur allen bisherigen Kezereien auszuweichen; der Ausdrukk ὁμοούσιος drükke das Verhältniß der Einzelweſen innerhalb der Gattung aus, und ſo müßten Gott und Chriſtus zwei verſchiedene Einzelweſen ſein. Es müſſe alſo nothwendig einen μερισμὸς geben, und es blieben auch bei der ewigen Zeugung zwei von gleicher Art. Zugleich ſchrieb er an den Biſchof Euſebius von Nicodemien, ſeinen Mitſchüler beim Lucian, daß er um der Behauptung willen, „Der Vater ſei auf eine uranfängliche Weiſe vor dem Sohne geſezt (ὅτι ὁ πατὴρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως)," excommunicirt ſei, ſich zugleich erklärend über die bloß negative Bedeutung ſeines ἐξ οὐκ ὄντων, Es ſolle nur ſowol μέρος θεοῦ als ein anderes ὑποκείμενον läugnen; und beklagte ſich über die kezeriſchen Ausdrükke des Gegentheils ἐρυγή, προβολή, was beides gnoſtiſirte, und συναγέννητος, worin nur noch ein Schatten von Unterordnung ausgedrükkt war, was aber nach ſeiner Anſicht ſchon polytheiſtiſch klang.

Zugleich ſchrieb Alexander an den Biſchof Alexander von Byzanz, gab ihm Nachricht von den Verhandlungen, und indem er durch Conſequenzmacherei den Arius zum Ebioniten machte, bat er ihn, daß auch er ihn möchte als ausgeſchloſſen anſehen, wobei er ſich aber in Bezug auf die gleichdenkenden Biſchöfe be-

hutsamer ausdrükkte. Eusebius schrieb hierauf an den Bischof Paulinus von Tyrus, und dieser bekannte sich dazu, daß es nicht zwei ἀγεννήτους geben könne, und Gott könne weder getheilt (εἰς διηρημενος) sein, noch ihm ein σωματικὸν πάθος (προβολή, γέννησις) zukommen, bewies auch, daß die Schrift sich des Ausdrukks γεννᾶν auch bediente, wo keine ταυτότης φύσεως stattfinde und also nicht erwiesen werden könne, daß der Sohn τῆς φύσεως τῆς ἀγεννήτου μετέχων sei, sondern er sei ἕτερον τῇ φύσει aber πρὸς τελείαν ὁμοιότητα. Der Unterschied im Verfahren war der: Alexander ging darauf aus, daß sein Presbyter ausgeschlossen werden sollte; die andere Partei hatte mehr ein richtiges Bestreben nach der Kircheneinheit und dachte nicht an das Ausschließen ihrer Gegner. Eusebius bat daher den Paulinus, selbst mit dem Arius Gemeinschaft zu halten und den Alexander auch dazu zu bewegen. Als alle diese Bemühungen beim Alexander kein Gehör fanden, ward Eusebius erbittert und hielt eine Synode zu Byzanz, worin man beschloß, ein Rundschreiben an sämmtliche Bischöfe zu erlassen, um sich für die Gemeinschaft mit Arius zu verwenden, und daß sie den Alexander auch dazu bewegen möchten. Sie drükkten sich darin so aus, Daß Alexander, obgleich er sah, daß Eusebius viel im kaiserlichen Palast vermöge, er ihm doch nicht Gehör gegeben habe a). Vielleicht gleichzeitig mahnte Alexander sie alle von der

a) Da Alexander gesehen, daß Eusebius ein ἐλλόγιμος und ἐν τοῖς βασιλείοις τετιμημένος sich des Arius annehme: so habe er doch alle Bischöfe von der Gemeinschaft mit ihm abgemahnt. Eusebius hätte sich bittend verwandt, und über die abschlägige Antwort ὡς ὑβρισμένος erbittert hätten sie nun die Synode in Bithynien gehalten und an alle Bischöfe geschrieben, sie möchten ὡς ὀρθῶς δοξάζουσι κοινωνῆσαι τοῖς ἀμφὶ τὸν Ἄρειον und den Alexander auch dazu bewegen. Arius beschikkte hierauf den Paulinus von Tyrus, den Eusebius Pamphili und den Patrophilus von Scythopolis um ihr Gutachten, ob er gottesdienstliche Versammlungen halten dürfe. Sie bejahten es, er sollte aber darin Alexandern untergeben bleiben und sich immer um den Frieden bemühen (Sozom.). Schl.

Gemeinſchaft mit Arius ab, mit ſehr bitteren Seitenblikken auf Euſebius. Arius, der wieder nach Alexandria zurükgekommen ſein muß, bat ſich ein Gutachten von anderen Biſchöfen aus, Ob er wol bei dieſer Lage der Sache könne Vorträge halten. Die Antworten mehrerer Biſchöfe fielen bejahend aus, unter der Vorausſezung, daß ſich Arius ſeinerſeits dem Biſchof unterworfen zeige und nicht aufhöre, den Frieden mit ihm zu ſuchen.

Die Spaltung war alſo jezt vollendet, da Arius, obgleich von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen, doch öffentliche Vorträge hielt, welches nicht hätte ſo geſchehen können, wenn nicht ſeine Partei auch in der Gemeinde ſehr bedeutend geweſen wäre. Um dieſe Zeit muß es geweſen ſein, wo der Kaiſer Conſtantin an Alexander und Arius gemeinſchaftlich ſchrieb und ſie zur Eintracht ermahnte, weil ſie über etwas ganz geringfügiges ſtritten, was gar nicht hätte als Streitfrage aufgeworfen werden ſollen a). Die Behauptung, „Es käme nur darauf an, daß man über die πρόνοια einig ſei," klingt ſehr naturaliſtiſch, allein das Erlöſungswerk war ein weſentlicher Theil der πρόνοια; d. h. Alſo, es komme nicht darauf an, was Chriſtus ſei oder nicht ſei, abgeſehen von ſeiner Menſchwerdung, ſondern nur auf das, was er als Erlöſer ſei. Er ermahnte auch, dieſe Streitigkeiten nicht vor das Volk zu bringen, was freilich ſchwer auszuführen war, beſonders zu einer Zeit, wo es noch keine Sonderung des wiſſenſchaftlichen und populären Vortrags gab, und bei den vielen Abſtufungen des zahlreichen Clerus. Der Brief iſt aufbehalten beim Socrates; daß er aber von Hoſius verfaßt ſei, der ſich hernach als einen heftigen Anti-Arianer bewies, möchte ich bezweifeln; vielleicht iſt er ein reines kaiſerliches Kabinetsſtükk.

---

a) Aus Conſtantins Brief an Alexander und Arius: τοῦτο, ὅπερ ὑμῖν ἐν ἀλλήλοις φιλονεικίαν ἤγειρεν, ἐπειδὴ μὴ πρὸς τὴν τοῦ παντὸς νόμου δύναμιν ἀνήκει, χωρισμόν τινα καὶ στάσιν ἐν ὑμῖν μηδαμῶς ἐμποιείτω. Socr. I. p. 15. Schl.

Da die Sache auf zwei Concilien, zu Alexandria und Byzanz, widersprechend war behandelt worden, das kaiserliche Schreiben auch nichts fruchtete: so war es natürlich, daß das Bestreben nach einer Vergegenwärtigung der Totalität der Kirche, um die Einheit wieder herzustellen, erwachte, und so berief der Kaiser die erste allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa. 325
Wenn man eine Einrichtung hätte machen können, solche Versammlungen in bestimmten Zeiträumen zu berufen, bis dahin Grenzen zu stekken für alle Entzweiungen, und sich dann begnügt hätte, nur das festzustellen, worüber man wirklich einig ward, alles übrige aber freizulassen bis auf weiteres, dann hätten diese Versammlungen in der That die Kirche repräsentiren, ihre Einheit darstellen, und sowol auf dem Gebiete der Disciplin (κάνων) als der Lehre (δόγμα) sehr heilsam werden können. So aber vom Kaiser nach Gutdünken zusammenberufen, von ihm sanctionirt und durch bloße Mehrheit beschließend konnten sie nur leer erscheinen, wie denn auch etwas wesentliches nicht durch sie ausgerichtet worden ist. Denn hing die Zusammenberufung vom Gutdünken des Kaisers ab, der doch nur von einzelnen konnte bestimmt werden: so war es diesem in die Hände gegeben, ob ein Gegenstand sollte zur allgemeinen Entscheidung kommen, und wahrscheinlich geschah es dann in der ungünstigsten Zeit großer Gährung. Da nun der Ausgang auch wieder von des Kaisers Sanction abhing: so galten auch dort die persönlichen Einflüsse; wer diese nicht hatte, schwieg, und das wichtigste wurde nicht in der Versammlung abgeschlossen sondern außer derselben. War nun ein Schluß gefaßt: so war nichts leichter, als bei einem Wechsel der Hofgunst eine neue Versammlung zu berufen und auf dieser das Gegentheil zu beschließen; an Formeln, um den Widerspruch zu bedekken, konnte es niemals fehlen. Jedoch war auch diese Versammlung, deren Schlüsse mit den Unterschriften untergegangen sind, keine allgemeine. Der römische Bischof ließ sich durch zwei Presbyter vertreten, und von ganz Spanien und

Gallien ſcheint nur der Biſchof Hoſius da geweſen zu ſein, der gewiſſermaßen die ganze lateiniſche Kirche repräſentirte. Die Zahl der Biſchöfe iſt auch nicht genau bekannt, doch ſcheint hier die beſtimmteſte Angabe die ſicherſte zu ſein, nämlich daß 318 Biſchöfe unterſchrieben und 5 die Unterſchrift verweigerten; nimmt man dazu die Presbyteren und Diakonen: ſo mögen wol 2000 Geiſtliche zuſammengekommen ſein. Ob die andern auch in der allgemeinen Verſammlung zugegen geweſen, wenn auch nicht mit unterſchreibend, oder ob ſie nur an den Vorberathungen Theil nahmen (bei denen ſogar Diakonen wie Athanaſius eine Rolle ſpielten, ja auch dialektiſch geübte Laien zugelaſſen wurden), wiſſen wir nicht; ja auch nicht einmal, ob nur eine allgemeine Verſammlung geweſen, möchte ich wagen feſtzuſtellen. Theodoret ſagt, den Kaiſer habe Euſtathius von Antiochia angeredet; Sozomenus ſagt, Euſebius Pamphili habe es gethan. Euſebius ſelbſt, den Theodoret gewiß vor ſich hatte, nennt den Redner nicht, und ſo iſt es wol wahrſcheinlich, daß er es ſelbſt war. Euſtathius, älter im Amte als Alexander, führte die προεδρία, und das könnte wol den Theodoret getäuſcht haben, falſch zu ſchließen, Euſtathius habe auch die Anrede gehalten; doch aber kann dies dem Euſebius als dem berühmteſten und beredteſten übertragen geweſen ſein. Der Kaiſer antwortete lateiniſch, redete aber in der Verſammlung griechiſch, und Euſebius rühmte ſehr die Art, wie er ſich hineingemiſcht, ſonſt wiſſen wir nicht viel von der Art der Verhandlungen. Ob mehr definitive Verſammlungen gehalten wurden, wiſſen wir nicht; es muß aber in dieſer Verſammlung noch viel debatirt worden ſein. Zuerſt ließ der Kaiſer die eingereichten Petita und Beſchwerden vorbringen; in welcher Ordnung die Sache weiter gegangen wiſſen wir nicht, die Hauptſache war die Formel der Uebereinkunft.

Auch wie es mit dieſer hergegangen, conſtirt nicht recht. Da Theodoret die Biſchöfe namentlich anführt, welche eine arianiſche Formel überreicht haben: ſo muß es damit doch ſeine

Richtigkeit haben, und dann iſt ſie gewiß die erſte geweſen [a]); und wenn er ſagt, Nachdem dieſe allgemein verworfen worden, hätten jene Biſchöfe bis auf zwei zuerſt den Arius verdammt: ſo kann dies verſtändigerweiſe nur ſo erklärt werden, daß die Majoritat mit den Ausdrükken unzufrieden geweſen, weil ſie gemeint, Arius könne dieſe Formel nur tergiverſirend unterſchreiben, und daß ſie dann erklärt, Sofern er noch etwas annehme, was in dieſen Formeln nicht wahrhaft enthalten ſei, wollten ſie ſich auch von ihm losſagen. Euſtathius ſchreibt dieſe Formel, von der wir bedauern, daß ſie verloren gegangen, dem Euſebius zu; gewiß iſt ſie nicht ohne ihn gemacht worden, und er kann Urſache gehabt haben, unter den vorſchlagenden nicht mit aufzutreten, um ſich noch etwas vorzubehalten. Doch iſt es leicht, ſich eine ſolche Formel aus dem Brief des Arius an Alexander und des Euſebius an Paulinus zu conſtruiren. Hierauf ſcheint Euſebius Pamphili mit ſeiner Formel hervorgetreten zu ſein, die ſchriftmäßig war, aber eben deshalb die Hauptfrage unentſchieden ließ. Die Hauptfrage wäre nämlich geweſen, das göttliche in Chriſto als ein wahrhaft göttliches ſo zu beſchreiben, daß daraus weder ein Polytheismus, noch eine ſabellianiſche ἐνέργεια, noch die arianiſche Unterordnung herauskam. Euſebius bediente ſich ſolcher Ausdrükke wie υἱὸς μονογενής, πρωτότοκος etc., welche die Schrift enthielt, aber nicht hinreichten, den Streit zu entſcheiden. Dieſe Formel wurde nach Euſebius Erzählung allgemein gebilligt, nur ſchlug der Kaiſer noch das einzige Wörtlein ὁμοούσιος vor, und auf Veranlaſſung dieſes Vor-

a) Nach dem Theodoret übergaben Menophantus von Epheſus, Patrophilus von Scythopolis, Theognis von Nicäa, Narciſſus von Neronias oder Irenopolis, Theonas von Marmarica, Secundus von Ptolemais eine Glaubensformel, welche aber gleich zerriſſen ward, worauf ſie, jedoch mit Ausnahme der beiden lezten, zuerſt den Arius verdammten. Euſtathius in dem von Theodoret angeführten Briefe ſchreibt dieſe Formel dem Euſebius zu. Schl.

ſchlags ward dann die nicäniſche Formel entworfen. Man ſieht hieraus, wie ganz der Kaiſer ſchon durch die Athanaſianer beſtimmt war. Was vorhergegangen war, ſieht man aus Athanaſius Brief [a]). Man hatte alles, was man verlangte, ſobald Euſebius von Nicomedien es zugeſtand, immer wieder nicht genug gefunden, weil man glaubte, er dächte doch etwas anders dabei, und ſo war man bei dem ὁμοούσιος ſtehen geblieben, welches aber die Arianer gewiß ſchon bei den Vorverhandlungen ſtandhaft verworfen hatten, weil es auf βλάσφημα (gnoſtiſch) oder πάθος (leiblich) oder μερισμὸς (polytheiſtiſch) führe. Nun überraſchte man damit aus des Kaiſers Mund und hatte wahrſcheinlich die Formel ſchon vorbereitet, in welcher zu allem von den Arianern früher ſchon zugeſtandenen noch das ὁμοούσιος hinzukam [b]).

---

a) Nach Athanaſius Brief an die Afrikaner hatte Euſebius mit den ſeinigen ſchon zugegeben ἐκ τοῦ Θεοῦ zu ſagen, weil nämlich 1. Cor. 8, 6 ſtehe Θεὸς ἐξ οὗ τὰ πάντα. Darauf aber hätte ein Biſchof geſagt, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πάτρος. Als ſie nun auf ähnliche Weiſe auch hätten εἰκὼν Θεοῦ und ἀληθινὸς Θεὸς zugeben wollen: ſo hätten die Biſchöfe ſich zum ὁμοούσιος entſchloſſen. Sie proteſtirten gegen dieſe λέξις ἄγραφος, Athanaſius aber meinte, ſie müßten ſich gefallen laſſen ἐξ ἀγράφων verdammt zu werden, da ſie ἐξ ἀγράφων gefrevelt hätten. Schl.

b) Confessio Nicaena: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν* (Euseb. τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον) [τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ· τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς], *Θεὸν ἐκ Θεοῦ καὶ φῶς ἐκ φωτὸς*, (Euseb. ζωὴν ἐκ ζωῆς, *υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης τῆς κτίσεως πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Θεοῦ πατρὸς γεγεννημένον*) [*Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*], *δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα· παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.* (Euſebius ohne anathematiſirenden Zuſatz) *Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν* etc. Schl.

Als nun mehrere die Formel nicht unterzeichnen wollten, ward die Erklärung gegeben, es ſollte nichts mit den endlichen Dingen ähnliches darunter verſtanden werden, wo οὐσία das allgemeine iſt, dem das beſondere ſubordinirt iſt; ſondern es ſolle nur die vollkommene Aehnlichkeit mit dem Vater und der gänzliche Mangel an Aehnlichkeit mit den geſchaffenen Dingen angedeutet werden. Das wollten die Arianer auch mit ihrem ὁμοιούσιος. Dieſe Formel war gebildet nach dem Typus des Euſebius von Cäſarea, nur daß da ein einfacherer Ausdrukk war, nicht γεννηθέντα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ſondern nur λόγος θεοῦ, freilich auch auf das menſchliche in Chriſto bezogen. Alle Ausdrükke im nicäniſchen Symbolum gehen übrigens auf Ἰησοῦν Χριστόν, alſo auf den ganzen Menſchen und Gott, aber auf ihn zu beziehen ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα etc. war eine Verwechslung, welche nachher die Quelle von andern Streitigkeiten wurde [a]).

Auf obige Erklärung nun ſich ſtüzend unterzeichneten beide Euſebius und alle andere bis auf Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais, welche mit dem Arius ſtandhaft bei der Verwerfung blieben. Nach dieſer eigentlichen πίστις kam noch ein ἀνάθεμα, was nicht von Euſebius herrührt, ſondern von anderen Vorbereitungen der herrſchenden Partei, „Wer da ſage, daß eine Zeit war, wo der υἱὸς θεοῦ nicht war u. ſ. w., werde verdammt.“ [b]) Ueber dieſen Zuſaz war neuer Streit; Euſebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa proteſtirten dagegen und ſehr mit Recht. Denn wenn

a) Alle Prädikate von der οὐσία μία gehen auf den υἱὸς θεοῦ, wo das menſchliche mit eingeſchloſſen iſt, und da wäre nun das γεννηθεὶς auch mit auf die ὁμοουσία zu beziehen, was offenbar Verwirrung iſt.

b) Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν, ἢ τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Schl.

ὁμοούσιος als eine λέξις ἄγραφος, welche nur erſt durch Erklärungen unverfänglich gemacht werden konnte, ſanctionirt war: ſo konnte man nicht einen verdammen, um ſolcher auch nicht ſchriftmäßigen Formeln willen, die durch Erklärungen gleichfalls unverfänglich geworden waren, und ſich auf unangefochtene Ausdrükke ſolcher Männer wie Origenes und Hippolytus bezogen. Euſebius von Cäſarea ergriff die mäßige Partei, ſich nicht nur das ὁμοούσιος unter jenen Bedingungen gefallen zu laſſen, weil der Ausdrukk auch ſchon von Biſchöfen und Schriftſtellern gebraucht worden (Wer aber dieſe geweſen, ſieht man weder bei ihm noch aus Athanaſius [ad Afros] Andeutung, daß es ſchon vor 130 Jahren in Rom und Alexandria gebraucht worden, welches auf Cajus und Clemens gehen müßte), ſondern auch die Verdammung im Zuſaze war ihm ἄλυπος, weil ſie nur unſchriftmäßige Ausdrükke verbot, deren er ſelbſt ſich nie bedient hatte, und von denen er glaubte, Arius, wenn es ihm um den Frieden zu thun geweſen wäre, könnte auch verſprechen, ſich ihrer zu enthalten a). So wurden nun Arius excommunicirt und verbannt, Euſebius von Nicomedien und Theognis, welche nicht unterzeichneten, entſezt und verbannt; an ihre Stellen kamen Amphion und Chreſtus.

Das Concil beſchäftigte ſich nachher auch noch mit anderen Gegenſtänden. Es kamen die meletianiſchen Streitigkeiten zur Sprache. Sie waren aus der Aufnahme der gefallenen entſtanden nach der diocletianiſchen Verfolgung. Die alexandriniſche Kathedra hatte ſchon einen großen Vorzug, der in Aegypten und einem Theile von Afrika ſelten war, daß der Biſchof von Ale-

a) Die Formel ſelbſt enthält übrigens viel Ungenauigkeiten, und nicht nur Spuren der origeniſtiſchen Subordination ſondern auch Keime zu Heteroborien, z. B. ewige Präexiſtenz der Menſchheit Chriſti; und der Mangel aller Erörterungen über den heiligen Geiſt zeigt, wie wenig die Trinitätslehre noch in ihrem wahren Umfange aufgefaßt worden, wiewol nun die Formel ἡ τριὰς ὁμοούσιος καὶ ἀΐδιος das katholiſche Zeichen ward. Schl.

randrien allein alle Biſchöfe und Geiſtliche weihte. Dies beſtritt Meletius, Biſchof von Lycopolis. Es wurde nun hier beſchloſſen, Meletius ſelbſt ſollte ſich aller biſchöflichen Functionen enthalten; die er zu Biſchöfen geweiht habe, ſollten ſich mit der katholiſchen Kirche vereinigen unter der Bedingung, die zweiten nach den katholiſchen Biſchöfen zu ſein; ſie ſollten indeß als χωρεπίσκοποι fungiren können. Dies war ein ziemlich milder Beſchluß. Darauf wurde ein Kanon über die gemeinſchaftliche Oſterfeier feſtgeſezt: man ſollte es feiern am Vollmonde nach Frühlings Tag- und Nachtgleiche; fiele es mit dem jüdiſchen Oſterfeſte zuſammen, acht Tage ſpäter. Es wurden noch andere Kirchenregeln feſtgeſezt und die auf der Synode zu Illiberis beſtätigt. Die Novatianer durften wieder in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen werden. Der Kaiſer hatte den novatianiſchen Biſchof Aceſius ausdrükklich eingeladen, und nach Feſtſtellung der Formel fragte ihn der Kaiſer, ob er auch unterſchreiben wollte. So wurden die Novatianer auf dieſelbe Weiſe behandelt wie die Meletianer. Die Anhänger des Paulus von Samoſata ſollte man, weil ſie Chriſtum nur einen Menſchen nannten, ehe ſie aufgenommen wurden, noch einmal taufen. Gewiß hatte Paulus die gewöhnliche Taufformel aus Matthäus gebraucht, mithin war dieſe Regel ein Rükkſchritt, weil hier doch wieder auf die Auslegung geſehen und die vorſichtige Regel von Ancyra dadurch wieder aufgehoben wurde. Andere dieſer einzelnen Regeln wollten die kirchlichen Abſtufungen immer mehr fixiren, jedoch mit Schonung aller Obſervanzen, wodurch Vorrechte begründet waren. Der Begriff der chriſtlichen Geiſtlichkeit war ſchon auf den des jüdiſchen Prieſterthums allmählich reducirt; nicht nur unterſchied der Sprachgebrauch ἱερεὺς und ἀρχιερεύς, ſondern es wurde auch die Regel gegeben, kein εὐνοῦχος ſollte ein Geiſtlicher werden können, außer wenn er durch Gewalt oder wegen einer Krankheit verſchnitten worden. Origenes würde alſo nicht haben Geiſtlicher bleiben können. Mit der Taufe der Neophyten (neubekehrten

Heiden) sollte man langsamer zu Werke gehen und sie nicht hernach gleich in ein klerikalisches Amt treten lassen. Es sollte kein Geistlicher Frauenzimmer in seinem Hause haben als nur seine nächsten Verwandtinnen. Ein Bischof sollte wenigstens von drei Bischöfen seines Metropolitansprengels gewählt werden, auch wurden die Privilegien des römischen und alexandrinischen Bischofs festgesezt. Auch eiferte man gegen die leidenschaftlichen Excommunicationen in den einzelnen Diöcesen, wodurch Stolz und Herrschsucht der Geistlichen so sehr genährt wurden. Es sollten also regelmäßige Synoden gehalten und jede Excommunication nur durch die Synode bestätigt werden können, dann erst sollte sie in der ganzen Kirche gelten. Es lag hierbei ein gewisses Gefühl zum Grunde, daß man immer auf das ganze gehen müsse, was freilich nur bei größeren regelmäßig wiederkehrenden Synoden hätte durchgesezt werden können; dennoch ist eine Ausschließung aus der ganzen Kirche immer sehr bedenklich. Aber bei wahrer Reue und Widerruf, und wenn man alle Stufen der Buße durchmachte, konnte die Excommunication auch wieder aufgeboben werden, denn sonst wären excommunicirte freilich von allen Gnadenmitteln ausgeschlossen gewesen. Uebrigens ist auf der nicänischen Kirchenversammlung eine Gefahr glükklich vorübergegangen, nämlich es war dort schon die Rede von der ehelichen Enthaltsamkeit aller Geistlichen, und es wurde der Vorschlag gemacht, bis auf die Subdiakonen sofort die Enthaltsamkeit vom ehelichen Umgange auszudehnen. Dieser Vorschlag war im besten Flor, als der ägyptische Bischof Paphnutius, der durch die diocletianische Verfolgung verstümmelt und selbst ein sehr strenger Mann war, dagegen auftrat und eine ganz entgegengesezte Theorie aufstellte, Daß die Keuschheit der Ehe darin bestehe, daß die Ehe in Ehren gehalten werde, und durch jenes Gebot werde sie eben nicht in Ehren gehalten, sondern als etwas dargestellt, in dem keine rechte Ehre gewesen sei. Und man möge sich doch nicht so widersprechen, daß man um

σκάνδαλα von Seiten der verwerflichſten Geiſtlichen einen ſolchen Vorſchlag machte. Alſo hier wurde über das Cölibat noch nichts beſchloſſen, nur rechnete man es den Geiſtlichen hoch an, wenn ſie unverehlicht blieben.

Nach dem Schluſſe der Verſammlung erließen nun Synode und Kaiſer die nöthigen Briefe ſowol im allgemeinen an die abweſenden Biſchöfe als auch an die beſonders betheiligten Gemeinden, und der Kaiſer befahl die Arianer Porphyrianer zu nennen, — Porphyrius war nämlich einer der ärgſten von den lezten Feinden des Chriſtenthums geweſen — alſo gewiſſermaßen Antichriſten. Auch ſollten des Arius Schriften überall verbrannt werden, was auch größtentheils durchgeſezt worden iſt; der erſte Befehl ward es jedoch wol niemals, wie denn Monarchen den Sprachgebrauch nicht leicht beherrſchen können. Es muß uns merkwürdig ſein, daß der Streit gar nicht in der Beziehung geführt wurde, ob bei der einen oder der anderen Vorſtellungsart eine Differenz entſtände in Bezug auf die Zulänglichkeit Chriſti zu ſeinem Erlöſungsgeſchäft, in Bezug auf die göttliche Offenbarung überhaupt, oder beſonders auf die Verſöhnung. Das praktiſche Intereſſe, welches die Hauptſache geweſen wäre, herrſchte aber nicht vor, der Streit iſt ſpekulativ und theoretiſch geblieben; ſo wollte jede Partei das, was die andere vermied, und jede gab der anderen den polytheiſtiſchen Schein Schuld. Zu jener Zeit aber, wo das Chriſtenthum ſchon ſo feſt wurzelte, war dies Verfahren unzweckmäßig, denn ein Verſinken deſſelben in den Polytheismus war nicht mehr zu fürchten. Sagt man alſo, Der Sieg der athanaſianiſchen Partei ſei der Sieg des monotheiſtiſchen Prinzips geweſen: ſo iſt das nicht richtig; es war wol ein Sieg der Wahrheit, wenngleich man nicht ſagen kann, daß die Kraft der Wahrheit ihn erfochten habe. Aber gilt er für einen Sieg der Wahrheit: ſo iſt es nur inſofern, als der Arianismus beſtimmter gnoſtiſirte, das heißt, daß er das höhere in Chriſto als μεσιτεύουσα φύσις, Mittelsnatur zwiſchen Gott und Menſchen,

nicht als Person darstellte, wodurch auf der einen Seite das menschliche in Christo nicht rein erhalten wurde und auf der anderen Seite die reine Beziehung des Glaubens an Christum nicht festzuhalten war. Das eigentlich göttliche konnte in allem sein, aber zwei Naturen im eigentlichen Sinne in einer Person konnten nicht bestehen, ohne daß das eine ein bloßer Schein ist. So war das ein Sieg über alles doketische; also darüber hatte die Wahrheit gesiegt, so wie dies erneuert wurde durch die Verurtheilung des Eutychianismus.

Nachdem Constantin sich so leidenschaftlich eingemischt hatte, ist es zu verwundern, daß er sich so bald so gut als völlig umstimmen ließ. Arius erhielt Erlaubniß, aus der Verbannung zurükkzukehren, ja, da ihm Alexandria untersagt blieb, sogar nach Constantinopel zu kommen. Eusebius und Theognis erlangten ebenfalls ihre bischöflichen Stellen wieder, sie sollten nur mit den nicänischen Bischöfen ihren Frieden machen. In ihrem Versöhnungsschreiben, welches aufbehalten ist, beriefen sie sich darauf, daß sie die Formel unterzeichnet und bloß das Anathema verworfen, aus sicherer Erkenntniß, daß Arius seine Ausdrükke nicht in irrgläubigem Sinne gebraucht. Beide erhielten bald großen Einfluß zum Nachtheil der Häupter der nicänischen Partei. Man schreibt dies allgemein der angeblich arianisch gesinnten Schwester des Kaisers Constantia zu, und da ihren Einfluß die Arianer selbst nicht leugnen, so mag etwas daran sein, nur daß sie schwerlich in den Streit selbst eingeweiht war, sondern nur die Geistlichen, denen sie besonderes Vertrauen schenkte. Indeß war wol noch etwas anderes hinzugekommen. Als diese nämlich mittelbar oder unmittelbar sich dem Constantin wieder nähern konnten, machten sie ihn aufmerksam, daß er sich selbst theologisch kompromittirt habe. In einem Briefe, den uns Theodoret a) aufbewahrt hat, ist nämlich eine Aeußerung von ihm, daß der Sohn

a) I. 12.

πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι doch δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ ἀγεννήτῳ geweſen ſei. Dieſem δυνάμει iſt entgegengeſezt ἐνεργείᾳ, „in der Wirklichkeit," jenes „in der Möglichkeit;" alſo zweierlei Sein des Sohnes, ein ungeſchiedenes vom Vater und nach der Zeugung ein geſchiedenes. Durch πρὶν nahm er eine Zeit der Zeugung an, ἦν, ὅτε οὐκ ἦν, das ewige Sein des Sohnes, was eben als ſabellianiſch anathematiſirt worden war. Auf der anderen Seite war dieſes durch δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι gar nicht unterſchieden von dem ewigen Sein der geſchaffenen Dinge in Gott. Wenn nun kluge Leute in des Kaiſers Nähe ihm bemerklich machten, was ſich aus ſeinen Worten folgern laſſe: ſo mochte er leicht zur Einſicht gekommen ſein, wie ſehr verwikkelte Dinge dies wären und wie leicht man ſich in dieſen Ausdrükken mit dem beſten Willen verfangen könne, und mochte mithin duldſam werden. Alle dieſe Aeußerungen ſind erzählt in einem Briefe des Euſebius von Cäſarea, der dies nur ganz einfach erzählt, aber sapienti sat. Die entgegengeſezte Partei mißverſtand auch den Kaiſer und hielt für Eifer für ihre Formeln, was eigentlich nur Eifer für den Frieden der Kirche und ſomit gegen die widerſprechende Partei war, welche, indem ſie hier ſeiner Abſicht nicht entgegenkam, den Einfluß ihrer Gegner vermehrte. Außerdem ſcheint auch Euſebius von Nicomedien dem Kaiſer die Formel ὁμοούσιος als eine ſolche dargeſtellt zu haben, welche durchaus numeriſche Verſchiedenheit vorausſeze, wenn ſie von zwei Dingen ſollte gebraucht werden [a]). Indeß mußte er ſchließen, daß Euſebius von Nicomedien und die Seinigen, da ſie demohnerachtet die Formel unterſchrieben und ſich geweigert hatten, den, der nicht ungläubig geſinnt wäre, zu verdammen, mehr im Sinne des Kirchenfriedens gehandelt hätten als er, wi. ihm denn auch Arius Betragen in dieſer Hinſicht mit Recht konnte gelobt werden. Mithin verzieh er dem Arius.

a) NB. in unſern Relationen i dieſes entſtellt. Schl.

Bald wurde zwischen Eusebius von Cäsarea und Eustathius von Antiochien in wissenschaftlicher Form über ὁμοούσιος gestritten. Eusebius sagte, Man müsse, wenn man dabei nicht polytheistisch sein wolle, in den Sabellianismus verfallen. Indem nun hierüber gestritten werden konnte, war die Gültigkeit der Formel schon durch die That aufgehoben; man sieht, wie ein Concil nichts entscheiden kann in dogmatischer Hinsicht, wenn die Gemüther noch nicht zur Ruhe gekommen sind. Eustathius wurde nachher auf einer Synode, 6 Jahre nach dem
331 nicänischen Concil, eines anderen Grundes wegen abgesezt. Wahrscheinlich wol nicht bloß auf die Beschuldigung schlechten Lebenswandels, sondern wol auch wegen seiner Härte gegen die zahlreiche Partei des Arius und Begünstigung von Volksaufläufen gegen sie. Der Kaiser verwies ihn nach Thracien. Als der Diakonus Athanasius nach Alexanders Tode Bischof von Alexandrien wurde, machte er sich verhaßt durch Härte gegen die Meletianer, von denen freilich viele arianisirten, und durch seine Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit Arius nach dessen zuerst wol nicht in den kirchlichen Formen als Wiederaufnahme erfolgten Rükkkehr; auch weigerte er sich vor der Synode zu Cäsarea zu
333 erscheinen (333), wo er auf kaiserlichen Befehl sein Betragen rechtfertigen sollte. Nachher auf einer Synode zu Tyrus, 10 Jahr
335 nach dem Concil zu Nicäa (335), wo er erschien, wurde er, wol auch nicht bloß wegen der falschen Anklagen, sondern wegen eigenmächtiger Verweigerung der Kirchengemeinschaft, verurtheilt, und als er sich auf den Kaiser selbst berief und doch nicht, wie befohlen war, nach Constantinopel kommen wollte, wo Eusebius von Nicomedien ohne Scheu erschien, wurde er abgesezt und nach Trier verwiesen. Den Arius und Euzoïus mit ihrem Bekenntniß schikkte er fürsprechend an die Synode (nach Tyrus oder Jerusalem?), und somit waren ungefähr nach Verlauf von 10 Jahren fast alle Wirkungen der Kirchenversammlung zu Nicäa aufgehoben, mit Ausnahme der dort aufgestellten praktischen Kirchen-

regeln, welches auch beweiſet, daß dies das eigentliche Gebiet iſt, das ſolchen Verſammlungen angewieſen iſt.

Von dieſer Zeit an war öfters ein Wechſel der dogmatiſchen Meinungen. Auf der Synode zu Tyrus war gegen den Arius ſehr hervorgetreten der Biſchof Marcellus von Ancyra, aber auf eine ſolche Weiſe, wie es Arius vorausgeſagt, Es werde ſich bethätigen, daß man, während man ihn bekämpfe, ſabellianiſiren werde. Die Bemühungen, ihn hiervon freizuſprechen, beruhen zum Theil auf Verwechslung. Aus den Stellen, welche Euſebius und Epiphanius aus Acacius von ihm ſelbſt anführen, ſo wie aus ſeinem dem römiſchen Biſchof vorgelegten Bekenntniß geht ganz deutlich hervor, daß er drei Hypoſtaſen nicht angenommen. Er behauptete [a]), Die Gottheit des Vaters und des λόγος ſei ἀδιαίρετος, unzertrennlich. Wolle man das nicht annehmen: ſo müſſe man behaupten, der λόγος ſei nicht wahrhaft Gott, oder es gäbe zwei Götter. Zufolge dieſer Unzertrennlichkeit nahm er keine Trias von Hypoſtaſen oder πρόσωποις an. Dies war ſehr ſtringent gegen die Arianer. Dieſe hielten ſich nun auch an den Ausdrukk εἰκών, Ebenbild. Dagegen ſagte Marcellus, Der λόγος könne nicht εἰκὼν ſein, denn das Ebenbild ſei nicht die Sache ſelbſt, ſondern verſchieden; und von etwas unſichtbarem ſei es etwas ſichtbares. Der λόγος aber ſei die Vernunft und Weisheit Gottes ſelbſt; εἰκὼν könne nur der Sohn ſein, und dieſer nicht dem λόγος gleich, ſondern ſichtbar. Alſo hat er als dieſer auch nur mit der Menſchwerdung angefangen, der ihm einwohnende λόγος aber iſt Gott ſelbſt nach Johannes. Es war dies das erſte Mal, daß unterſchieden wurde zwiſchen Sohn als Einheit von Gott und Menſch und dem λόγος. Wenn nun die Gottheit des Vaters und λόγος eine unzertrennliche war: ſo war die Einwohnung Gottes im Sohne keine ὑπόστασις ſondern eine ἐνέργεια der unzertrennlichen Gottheit. Man ſieht aus

a) Epiphan. p. 836.

dieſem Streit, weshalb die ſabellianiſche Form ſo ſehr verkezert ward: nämlich wenn die Einwohnung des λόγος in Chriſto nur eine göttliche ἐνέργεια iſt, ſo fragt es ſich nach der Fortdauer dieſer Thätigkeit nach der Erhöhung Chriſti. Die Bejahung der Frage ſezte eine Duplicität, und wurde dieſe als ewig geſezt: ſo war es nicht mehr eine bloße ἐνέργεια, ſondern ſchien eine Veränderung in dem göttlichen Weſen hervorzubringen, und das war der ſabellianiſchen Denkart nicht angemeſſen. Daher bejahte Marcellus dieſe Frage nicht, ſondern behauptete, daß der λόγος ſich wieder zurükkziehe und das Fleiſch Chriſti ſo wie ſein Reich aufhöre, ſo daß die Einwohnung nur als eine vorübergehende Fulguration erſchien. Daher kann man ſagen, Seine Trias war eine ἐκτεινομένη, ſich ausdehnende, καὶ συστελλομένη, ſich zuſammenziehende, κατ' οἰκονομίαν, alſo weder vor noch nach der irdiſchen Erſcheinung eine beſondere Exiſtenz. Dieſes nun empörte den Euſebius von Cäſarea am meiſten, als dem chriſtlichen Gefühl unmittelbar zuwider, und er ſagte gegen ihn [a]), Die Samoſatenianer hielten Chriſtum für einen bloßen Menſchen, ſezten ihn aber doch unſterblich nachher; die doketiſchen Gnoſtiker leugneten die volle Menſchheit Chriſti, ſezten ihn aber doch als den ewigen Sohn Gottes vorher; Marcellus nehme aber weder die Unſterblichkeit a parte ante noch a parte post an.

In der Formel des nicäniſchen Concils war das πνεῦμα, die dritte Perſon, ſehr untergeordnet behandelt worden. Bei einer genaueren Erörterung aber hätte die Frage auch auf den heiligen Geiſt ausgedehnt werden müſſen, es hätte ſich daher auch noch fragen müſſen, Ob denn die Einwohnung des göttlichen Geiſtes in den Gläubigen ſowie in Chriſto fortdauere oder einmal aufhören würde? Ob die menſchliche Seele durch ſich ſelbſt in jenem Leben etwas vortrefflicheres werde ſein können als in dieſem Leben durch die Einwohnung des göttlichen Geiſtes? Wären

a) II. 1.

diese Fragen gleichmäßig mitgenommen: so würde Marcellus, wie er die ἐπιφοίτησις des Geistes nicht leugnete, auch nicht die fernere Einwohnung Gottes in Christo und die Ewigkeit des Fleisches geleugnet haben. Es war also wieder ein Mangel an Combination, welcher der Sache den Ausgang gab, den sie nahm.

Es entstand eine Trennung zwischen zwei Parteien, die man im ganzen unterscheiden kann als Griechen und Occidentalen. Die asiatischen Christen, die nicht griechisch sprachen, nahmen an diesem Streite keinen Theil, weil die Communikation fehlte, und die occidentalische, nicht lateinische Partei umfaßte hier Aegypten und sogar Galatien, wo Marcellus war. Diese trennten sich immer mehr von einander. Die occidentalische Partei hielt es mit dem nicänischen Concil, und erklärte den Marcellus ohnerachtet seines unverkennbaren Sabellianismus für orthodox. Die Griechen waren dem nicänischen Concil abgeneigt und hatten nur des Friedens wegen sich zu manchem verstanden, was gegen ihre Neigung war. Da sie aber keinen ernstlichen Frieden sahen, machten sie sich immer mehr davon los. Die Abweichung vom nicänischen Symbolum bethätigte sich auch auf der zweiten Synode zu Antiochia, wo eine Menge von Ausdrükken gutgeheißen wurde. Die einen wollten den Ausdrukk οὐσία ganz und gar vermeiden, weil daraus so viel Streit entstand, „Sie seien keine Arianer, wie würden sie als Bischöfe einem Presbyter nachgehen, sie wollten aber auch keine neuen Bestimmungen machen" a). Hier sieht man eine löbliche Tendenz,

---

a) Dieses Vermeiden des Terminus οὐσία in den Aeußerungen über das göttliche Wesen wäre wirklich sehr wohlthätig gewesen, wenn es hätte zu Stande kommen können. Es kam hier auf zwei Punkte an. Man hatte sich dieses Terminus bedient, um das Verhältniß zwischen Sohn und Vater auszudrükken; dies geschah durch ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος. Eusebius hatte die Meinung geäußert, ὁμοούσιος ließe sich nur von materiellen Dingen brauchen, deshalb zog er den andern vor. Es lag hier das Verhältniß von abgesonderten Einzelwesen zum Grunde, nämlich daß nur materielle Einzelwesen oder auch geistige mit der Materie we-

die Kirchengemeinschaft zu erhalten auch bei dogmatischer Differenz, sobald es nicht die Hauptsache betraf, die Erlösung durch Christum; dagegen auf der anderen Seite einen Mangel an dogmatischer Bestimmtheit, an Virtuosität in der wissenschaftlichen Behandlung der Lehre. In allen folgenden Streitigkeiten der griechischen Kirche, obgleich sehr spizfindige und schwere Themata abgehandelt wurden, zeigt sich eine große Ungeschikklichkeit, daher ein Zurükkziehen auf einzelne Cautelen. Der leidenschaftliche Eifer wurde immer durch äußeres erregt.

Die marcellischen Streitigkeiten und die Absezung des Athanasius und Marcellus gehörten zu den lezten Begebenheiten in Constantins Regierung. Er erkrankte in Nicomedien, ließ sich taufen und starb daselbst. Seine späte Taufe war nicht bloß Besorgniß, nach der Taufe in Sünden zu fallen, sonst würde er wenigstens Katechumen geworden sein. Man sieht aber hieraus, daß er es nicht für anständig hielt die kirchlichen Stufen durchzumachen, da er sich schon so lange als Christ gezeigt hatte, ohne an den öffentlichen Kirchenhandlungen Theil zu nehmen, und daß er doch auch die kirchlichen Regeln nicht verlezen wollte; er sagte, Er wolle ἐκκλησιάζεσθαι, sobald er gesund geworden wäre. Eben so wenig läßt sich folgern, daß, weil er von Eusebius von Nicomedien getauft wurde, er als Arianer gestorben sei. Es gab ja für ihn nach dem Glaubensbekenntniß des Arius keine Arianer mehr, da Arius selbst keiner mehr war, sondern nur für einen Gegner des Ausdrukks ὁμοούσιος galt, und da

sentlich verbundene unter diesen Gesichtspunkt einer Gattung gebracht werden könnten, geistige Wesen hätten aber keine Gattung. Auf diesem Grunde beruhte seine Abneigung gegen ὁμοούσιος. Die nicänischen Väter gingen eigentlich von derselben Vorstellung aus und wollten eben deswegen bei der Gleichheit des Wesens eine Differenz erhalten, indem sie den Sohn als den gezeugten von dem Vater als dem einzigen ἀγέννητος unterschieden. So war man also einig, aber nur in einer Voraussezung, die gar nicht auf den Gegenstand anwendbar ist. Die strengeren Nicäner protestirten immer dagegen, daß ὁμοούσιος nicht als Identität der Gattung betrachtet werden sollte.

Constantin in Nicomedien starb, konnte er sogar von keinem andern Bischofe als dem des Ortes sich taufen lassen.

Da nun dieses ein merkwürdiger Abschnitt ist: so werde einiges nachgeholt. Es hatte sich in der lezten Zeit das Mönchswesen ausgebildet. Die Basis dazu lag in der Ehrfurcht vor dem ehelosen Stande, und daß man die geselligen Verhältnisse zu sehr von der Seite der Lust ansah. Es entstand schon der Unterschied zwischen ἀναχωρηταὶ und κοινοβιόται. Leztere unter Pachomius eine förmlich nicht vermischte Colonisation der libyschen und ägyptischen Wüste. Auch fing man schon an aus Mönchen Bischöfe zu nehmen, welche theils von der Wüste aus ihr Bißthum führten, theils das ascetische Leben in der Stadt fortsezten. Nun hatten auch Constantins unvorsichtige Gesezе zum Vortheil der Ehelosen dazu gewirkt, und so verbreitete sich der revolutionäre Einfluß, den später die Mönche auf die kirchlichen Angelegenheiten gewonnen, doch für jezt nur in Aegypten und Afrika.

Die neue Theilung des Reiches nach Constantin beförderte die kirchliche Spaltung. Der occidentalische Cäsar begünstigte die lateinische Partei, der orientalische die griechische. Constantin hatte, seitdem das Christenthum eigentlich Religion des Staates geworden, immer mehr Fortschritte gemacht für den Glanz desselben zu sorgen, da man sich auf den bloß innern Geist nicht mehr verlassen konnte, und dem Heidenthum abzubrechen, wiewol er das nicht entschieden that, da er nicht aufhörte Pontifex Maximus zu heißen. Es gab auch immer noch Kampf zwischen dem Heidenthum und Christenthum, besonders in Gallien und Spanien, woher sich auf dem lateinischen Gebiete die apologetische Tendenz länger erhielt. Wir haben hier drei Männer zu erwähnen, Arnobius, Julius Firmicus und Lactantius, von welchem lezteren Hieronymus sagte, Es sei Schade, daß er die christliche Lehre nicht eben so rein vorgetragen, wie er das Heidenthum siegreich widerlegte. Lactantius war Ciceronianer,

und von ihm hatte wol Conſtantin die Theorie, Es komme alles darauf an, daß man in Beziehung auf die πρόνοια (providentia) einig ſei. Seine Lehre vom λόγος erinnert ſehr an Hippolytus, und es konnte Hieronymus manche Keime zu Ketzereien bei ihm darin finden, daß er nämlich die Erzeugung des λόγος und die Erſchaffung der Engel nur unterſcheidet durch das laute und ſtille. Doch haben ſie keinen Einfluß gehabt. Der mittlere, Firmicus, am meiſten offenſiv, betete um Ausrottung des Heidenthums.

Conſtantins Söhne fuhren in ſeinem Geiſte fort, die Geiſtlichen von Abgaben und Verpflichtungen zu befreien [a]), und hier und da, wo die Mehrzahl Chriſten waren, die Tempel theils zu ſchließen, theils zu zerſtören. Conſtans gab aber das Geſez, daß die heidniſchen Tempel wegen der daran hängenden Stiftungen und öffentlichen Spiele, deren das römiſche Volk nicht entbehren ſolle, nicht zerſtört werden dürften. Das Chriſtenthum wurde auch äußerlich weiter ausgebreitet, in Aethiopien, Arabien, Meſopotamien; ferner machte es unter den Gothen (mit deren Arianismus es wol nicht ganz ſicher iſt) durch die Ueberſezung der Bibel durch Ulphilas [b]) Fortſchritte, und unter den Bewohnern des Caucaſus, den Iberiern, wobei viel fabelhaftes und wunderbares erzählt wurde. Dagegen wurde das Chriſtenthum, ſeitdem es römiſche Staatsreligion geworden, in Perſien verfolgt, weil die Chriſten im Verdacht des verbotenen Zuſammenhanges mit Rom ſtanden; man machte es ſich dort nachher zum Geſez,

a) Die Immunitäten konnten jezt leichter ertheilt werden, da die Laſt doch nur Chriſten traf. Schl.

b) Er ſoll ſchon bei Lebzeiten Conſtantins bei der nicäniſchen Verſammlung geweſen ſein und eine Schrift für die Gothen erfunden haben; er ſoll aber auch Veranlaſſung gegeben haben, die Chriſten unter den Gothen nach dem arianiſchen Lehrbegriff zu bilden. Dies iſt aber noch unbeſtimmt. Es iſt ein Fehler, daß man alles in dieſer Zeit arianiſch nennt, was dem Lehrbegriff ὁμοούσιος ſich nähert.

diejenige Partei zu begünſtigen, die im römiſchen Reiche verfolgt wurde.

Was die inneren Angelegenheiten der Kirche betrifft: ſo nehmen ſie in dieſer Zeit eine ſehr traurige Geſtalt an, die ſchwer zu erklären iſt. Es brach immer heftiger die Spaltung aus zwiſchen denen, die dem ὁμοούσιος anhingen, und ihren Gegnern. Man kann nicht glauben, daß dieſelbe rein dogmatiſch war, eben ſo wenig kann man es rein als eine geographiſche Spaltung anſehen. Derjenige, um den ſich das ganze drehte, Athanaſius, war ein Grieche, und ſtand doch an der Spize der Homouſianer, und am meiſten zwiſchen beiden war Aegypten getheilt, welches doch ganz griechiſch war. Später ſcheint ſelbſt Conſtantius hineingekommen zu ſein. Conſtans im Occident ſtand auf der nicäniſchen Seite, vorzüglich unter dem Einfluß des Oſius, Conſtantius auf der antihomouſianiſchen Seite, aber doch kann man ihn nicht für einen Arianer halten. Es iſt faſt unmöglich, die Sache zu klarer geſchichtlicher Anſchauung zu bringen, da die Schriften von der andern Seite faſt ganz verloren gegangen ſind. Es iſt der einzige Philoſtorgius, deſſen Nachrichten den übrigen entgegengeſtellt werden können.

Nicht lange nachher trat auch der achtungswerthe Euſebius 340
von Cäſarea, welcher von der Würde Chriſti und ſeinem Zuſammenhange mit den Gläubigen das volle Bewußtſein hatte, vom Schauplaze, und mit ihm ging die recht würdige Behandlung der kirchlichen Lehre verloren. Wenn auch ſeine hiſtoriſche Combination und Kritik nicht ohne Tadel ſind, und er nicht überall als untrüglicher Führer angeſehen werden kann, noch ſeine Auswahl eine Richtſchnur für uns iſt: ſo iſt doch ein rein geſchichtlicher Sinn in ihm, und auf dem kirchlichen Gebiete unterſcheidet er ſich löblich von den ſogenannten Häreſiologen, indem man ihn keiner Leidenſchaftlichkeit beſchuldigen kann. Sein gelehrteſtes Werk auf der einen Seite iſt ſein Chronicon, deſſen

Urschrift verloren ist; dann die zusammenhängenden Werke, die Praeparatio und Demonstratio evangelica, wovon das erste eine große Fundgrube von Fragmenten alter Schriftsteller ist, deren viele ohne dieses Werk ganz verloren wären, für andere Stellen ist es eine kritische Prüfung; so auch seine Demonstratio evangelica, die eigentlich ein apologetisches Werk ist. Er versucht hier die Wahrheit des Christenthums zur rechten Anschauung zu bringen, und nimmt auch hier ebenso auf jüdisches als heidnisches Rükksicht, was als Vorandeutung des Christenthums angesehen werden konnte. Dann seine Kirchengeschichte, sein Werk gegen Marcellus, die Vita Constantini und über die palästinensischen Märtyrer. Zu seinem Nachfolger wurde vorgeschlagen sein gelehrter Schüler Eusebius von Emesa, der sich sehr mit der Schriftauslegung beschäftigte, und besonders mit einem kritischen Sichten der eigentlich messianischen Stellen im A. T. von denen, die es nicht sind. Die arianischen Bewegungen waren auch voll von alttestamentalischen Stellen, die auf den Logos bezogen wurden, und indem die Heiden mehr anfingen von diesen Bewegungen in der christlichen Kirche Notiz zu nehmen und bei den alexandrinischen Gelehrten ein richtigerer historischer Sinn war: so trieben diese mit der Auslegung der Christen ein Gespötte. Und nun kann man den Eusebius ansehen als den ersten Stifter von der Beachtung des historischen in der alttestamentalischen Exegese, aber er war nicht geeignet auf einen größeren Schauplaz zu treten, er wollte sich in einem kleinen Kreise seiner Wissenschaft widmen. Unter den Arianern waren immer noch sehr ausgezeichnete Leute, allein die Reinheit der kirchlichen Praxis hörte eigentlich mit Eusebius von Cäsarea in der damaligen Zeit für die griechische Kirche auf.

Nachdem nun in Constantinopel auch eine arianische Reaction gegen die homousianischen Bischöfe entstanden war, und nun Eusebius von Nicomedien an die Stelle trat, und Acacius, der an die Stelle des Eusebius von Cäsarea kam, ein

Antihomouſianer war: ſo wurde dem Athanaſius aufs neue bange für ſeine Exiſtenz. Er verſammelte die ägyptiſchen Biſchöfe und hielt mit ihnen eine Synode. Dies veranlaßte die Euſebianer auch nach Rom zu ſchreiben, um den eigentlichen Zuſtand der Sache darzulegen und ihre Klagen gegen Athanaſius anzubringen, und ſo wurde eine Synode zu Rom vorgeſchlagen, auf der die ganze Sache unterſucht werden ſollte. Aber dazu kamen nur etwa 50 Biſchöfe, die nächſten von Rom. Wahrſcheinlich kam dies daher, weil alle abgeneigt waren, ſich mit Athanaſius wieder einzulaſſen; die griechiſchen Biſchöfe kamen gar nicht nach Rom. Um dieſelbe Zeit ſollte eine prächtige Kirche in Antiochia eingeweiht werden, und da verſammelten ſich gegen 341
100 Biſchöfe und zwar in Conſtantins Gegenwart, und hielten auch eine Synode. In Rom wurden Athanaſius und ſeine Anhänger in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen, und der römiſche Biſchof Julius erſuchte in einem Synodalſchreiben die andern, das nämliche zu thun, aber er that dies nicht auf eine gebieteriſche Weiſe ſondern brüderlich. In Antiochia geſchah das Gegentheil; Athanaſius wurde abermals abgeſezt, weil er ohne von einer Kirchenverſammlung aufgenommen zu ſein bloß auf den Grund der kaiſerlichen Zurükkberufung wieder in ſein Amt getreten war. Conſtantius gab ſeine Zuſtimmung zu dieſer abermaligen Abſezung des Athanaſius aus dieſem Grunde. Es wurden mehrere kirchliche Geſeze gegeben auf dieſer Synode. Es wurde beſchloſſen, es ſollte kein Presbyter oder Diakonus bei ſich kirchliche Zuſammenkünfte halten oder Altäre baueu. Dies war ein Geſez gegen die Spaltungen, gegen die Winkelverſammlungen von kleinen Gemeinden. So gab es Euſtathianer in Antiochia, Paulianer in Conſtantinopel und Athanaſianer in Alexandria. Dann wurde feſtgeſezt, daß zu einer *σύνοδος τελεία* immer die Gegenwart eines Metropoliten gehören ſollte. In der damaligen Lage war das eigentlich nicht übel; faſt konnte jeder einzelne Biſchof eine Anzahl zuſammenbringen, und die Spaltun-

gen konnten ſich ins unendliche vervielfältigen, die Metropoliten waren aber in geringerer Anzahl vorhanden. Der Geiſt von dieſem Geſez iſt gewiß ſehr gut. Auch andere gute Vorſichtsmaßregeln im einzelnen wurden genommen, z. B. die Sonderung des Kirchenguts vom biſchöflichen. Ebenſo wurde beſtimmt, es ſollte in keiner Gemeinde ein Fremder aufgenommen werden, außer wenn er ein Zeugniß von einem Biſchof oder Chorepiskopus mitbrächte, daß er ein Mitglied einer andern Gemeinde ſei, und dieſe literae pacis wurden in beſtimmte Formeln gebracht. Dies war gegen Häretiker, die ſich einſchleichen konnten. Es wurde nun auf der antiocheniſchen Synode auch ein Glaubensbekenntniß abgefaßt, welches dem arianiſchen ſehr ähnlich war; πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων wurde aufgenommen und nur die anſtößigen Ausdrükke weggelaſſen. Außerdem wurde noch ein ausführliches Glaubensbekenntniß angefertigt. Darin war der ſubordinatianiſche Begriff nicht zu verkennen, der von der alexandriniſchen Schule ausgegangen war. Die alten Abſtufungen von Vater zu Sohn und Geiſt wurden aufgenommen. Aber ein großer Anhänger des nicäniſchen Symbols, Hilarius Pictavienſis, erklärte dennoch dieſe Formel, ſelbſt indem ſie ſagten, Sie machten nicht den Sohn dem Vater ganz gleich, für rechtgläubig, und ſagte, Sie wäre beſonders gegen die Marcellianer gerichtet. Schon die nächſten Folgen hatten ein anderes Gepräge; des Athanaſius Nachfolger Gregor wurde mit Waffengewalt eingeſezt durch den Statthalter des Kaiſers. Um dieſelbe Zeit ſtarb Euſebius von Nicomedien, und der Einfluß bei dem Kaiſer kam in die Hände von ein Paar ſehr zweideutigen Männern, Valens, einem möſiſchen Biſchof, und Urſacius, die gewiß eher Arianer waren als Euſebius. Der Siz von Conſtantinopel war erledigt, und es ging nun dort wieder eine Spaltung an; die Euſebianer ſtellten den Macedonius gegen Paulus auf, den die katholiſche Partei wieder wählte.

Ohnerachtet hier ſchon ſich größere Leidenſchaftlichkeit zeigte:

war doch ſo weit noch Sorge für Einheit der Kirche, guter Wille Spaltungen zu verhüten und dogmatiſche Mäßigung von beiden Seiten. Auch findet man dieſe noch in der zweiten antiochenischen Synode (343), welche den in Mailand verſammelten Abendländern ein ausführliches Bekenntniß zuſchikkte [a]), worin der Ausdrukk οὐσία ganz vermieden, aber auch alles arianiſche beſeitigt ward. Es war ein löbliches Beſtreben, den wohlmeinenden Euſebianern, an deren Spize jezt Baſilius von Ancyra ſtand, zuzuſchreiben, daß man dieſen Terminus vermied, und vorläufig, bis man die Erörterung an andere Punkte anknüpfen könnte, ſich nur damit begnügen wollte, das gemeinſchaftlich zu verdammen, was dem chriſtlichen Gefühl gradezu widerſtrebte. Euſebius von Nicomedien hatte behauptet, ὁμοούσιον könne nur von materiellen Dingen gebraucht werden, nämlich von zweien derſelben Art; geiſtige Weſen aber ſeien jedes ein ens sui generis, und alſo alle einander nur ähnlich. Die lezte Behauptung beruhte zwar auf einer ſehr fließenden Anſicht vom Geiſterreich, aber in Bezug auf das göttliche Weſen war ſie doch richtig. Man ſieht daraus, daß er davon ausging, Vater und Sohn als zwei verſchiedene Einzelweſen zu betrachten. Das war falſch; aber die Homouſianer gingen von demſelben Punkt aus, wie man ganz deutlich aus einer Stelle bei Hilarius [b]) ſieht. Denn er geht auch davon aus, man könne nicht 343

a) πίστις μακρόστιχος. Socr. II, 19, 20. Sozom. III, 11.

b) de synod. 68—72. Una substantia si non personam subsistentem perimat, nec unam substantiam in duas partitas dividat, religiose praedicabitur, quae ex nativitatis proprietate et ex naturae similitudine ita indifferens sit, ut una dicatur. — Tuto unam substantiam dicet, cum ante dixerit, pater ingenitus est, filius natus est; filius patri similis est natura, patri subjectus est ut auctori. Non est innascibilis sed est contemporalis. — Non personâ Deus unus est sed naturâ quia nihil in se diversum ac dissimile habeat natus et generans. — In aere quomodo possim alterum ad alium nisi per similitudinem coaequare? — Si unum duo, habet et unici suspicionem: si similem dixeris, habet indifferentis comparationem.

eher die Homousie beider auf rechte Art behaupten, bis man die Differenz der Personen und ihren eigenthümlichen Charakter festgestellt habe; dies lasse nämlich von dem besondern Sein der Personen ausgehen. Und wie sehr auch die Homousianer dagegen protestirten, daß die Einheit keine bloße Gattungseinheit sein sollte: so ließ sich doch die Verschiedenheit nie ans Licht bringen.

Die Milde, welche man der antiochenischen Versammlung nachrühmen muß, zeigte sich nicht in der abendländischen zu Mailand, welcher die πίστις μακρόστιχος zugesandt ward. Sie erklärte, es sei kein anderes Symbolum nöthig als das nicänische, und da sie eine allgemeine Kirchenversammlung verlangten: so verabredeten Constans und Constantius eine neue allge-
347 meine Synode zu Sardica 344 oder 347. Es wurde aber aus der Vereinigung nichts; denn da die Abendländer den Athanasius bei sich hatten und darauf bestanden, ihm Siz und Stimme zu geben: so trennten sich die griechischen Bischöfe und versammelten sich zu Philippopolis, welche Synode sie nur für die rechtmäßige gehalten wissen wollten. Die Griechen anathematisirten den römischen Bischof Julius und den spanischen Bischof Hosius, als welche den Athanasius mit Gewalt in die Kirchengemeinschaft aufnehmen wollten, wogegen die Lateiner die ganze Synode zu Philippopolis anathematisirten. So wurde die Trennung stärker als vorher.

Wenn man die Ausbildung der Lehre in beiden Sprachen beobachtet: so sieht man darin einen neuen Grund, warum beide Theile nicht zusammenbleiben konnten. Die Ausbildung der Lehre hatte in der griechischen Sprache angefangen; die Lateiner grăcisirten zwar, hatten aber doch mehrere Ausdrükke nicht, welche den griechischen entsprachen, so bei den Griechen οὐσία und ὑπόστασις für die Trias; der Ausdrukk πρόσωπον schwankte zwischen beiden lezteren. Der Sabellianer konnte sich hinter ihn verstekken, insofern er die Maske und Rolle des Schauspielers bezeichnen kann, also nichts bleibendes; sonst aber auch ein zu

beſtimmter Ausdruck für das Einzelweſen, weshalb ihn die Orthodoxen, weil er tritheiſirte, nicht gern gebrauchten. Dem οὐσία entſprach essentia, aber wegen des Nebenbegriffs, im Gegenſaz von accidentia, gebrauchten ihn die Occidentalen auch nicht gern, um nicht in Gott einen Gegenſaz von etwas nothwendigem und zufälligem zu ſezen. Für ὑπόστασις ſezten daher die Lateiner substantia und subsistentia, welches lezture aber, wenn man es unterſcheiden will, mehr an ὕπαρξις als an ὑπόστασις erinnert. Wenn aber den Griechen ſelbſt dieſe Ausdrükke oft ſchwer zu unterſcheiden waren, um ſo mehr den Lateinern; oft brauchte man denſelben Ausdruk verſchieden, und war einerlei Meinung ohne es zu wiſſen; es wäre alſo gut geweſen, dieſe Terminologien ganz bei Seite zu ſezen. Uebrigens war das Intereſſe im Abendlande nur noch ſchwach, und außer Hilarius von Pictavium der etwas frühere Victorinus noch die einzigen, die ſich in den Streit einließen. In ſeinem ſehr dialektiſchen Buche de sanctissima trinitate hat Victorinus auseinanderzuſezen geſucht die Bedeutung von οὐσία und ὑπόστασις, ebenſo von υἱὸς und λόγος, aber man ſieht daraus nur, wie wenig Feſtigkeit dieſe hat.

Unter den Lateinern zeigte am meiſten dogmatiſchen Verſtand Hilarius. Obgleich er ſehr gräciſirt: ſo muß er doch oft entwikkeln, was er unter den Ausdrükken verſteht, und es fehlt ihm auch die eigentliche Kenntniß des griechiſchen. Er, ein eifriger Antiarianer in ſeinem ganzen Leben und Vertheidiger des nicäniſchen Symbolums, ſprach auch eine Differenz aus in Bezug auf die Ausdrükke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος. Nach dem Ausſpruch des Euſebius hat man den Biſchof Baſilius von Ancyra als den eigentlichen Leiter der arianiſchen Partei angeſehen. Von dieſem ſagte der eifrige Hilarius, Den Baſilius und die mit ihm denkenden könne er nicht für heterodox halten, da er nur in Bezug auf ein Wort anderer Meinung wäre;

ὁμοούσιος gebrauche eben so sehr seine Prâcaution, um nicht zu marcellianisiren, zu welchem Behuf dann similitudo nöthig sei, als dieses seine Vorsicht brauche, um nicht dem Sohne die Gottheit zu rauben, wozu dann jenes nöthig sei. So konnten beide Termini nicht mehr gebraucht werden, um eine Differenz anzudeuten, sondern man konnte nur sagen, Athanasianer seien diejenigen, welche am liebsten die Gefahr vermeiden wollten zu ebionisiren, und Basilianer diejenigen, welche am liebsten die Gefahr vermeiden wollten zu sabellianisiren. Im Grunde aber lief beides wieder auf Eines hinaus, denn der Ebionit mußte sagen, Der λόγος sei etwas im Vater, der andere mußte zugeben, Der Sohn abgesehn von der Wirkung des Vaters in ihm sei ein bloßer Mensch. Sein Hauptwerk sind die Bücher de trinitate. In seinem Buche de synodis sagt er, Es gäbe einen richtigen und einen falschen Sinn von ὁμοούσιος, und ebenso von ὁμοιούσιος (s. die oben angeführte Stelle). Der Ausdrukk ὁμοούσιος ist nur dann gut, wenn er die Duplicität der Person nicht unterdrükkt, und auch nicht so theilt, daß der einzelne bloß als Theil erscheine. Obgleich er streng nicänisch ist, erkennt man in ihm doch die Vorstellung des Origenes von der Subordination; eine Duplicität, eine ewige aber zugleich abhängige, ist hier zu erkennen. Ebenso, sagt er, kann auch der Ausdrukk ὁμοιούσιος sehr gut gebraucht werden. Wenn man sagt, sie sind Einer: so kommt man leicht auf den Begriff des unicus; zwischen beidem aber, dem unus und similis, ist nichts anders als aequalis. Dies hat aber wieder den Schein einer Gleichheit in der Duplicität, und so scheint er zu sagen, man kann ὁμοιούσιος gebrauchen, wenn man ὁμοούσιος zugleich gebraucht, d. h. also, die Termini sind völlig ungeschikkt, um eine gehörig bestimmte Vorstellung daran zu knüpfen.

Die Trennung der Griechen und Lateiner war auf den Concilien zu Sardica und Philippopolis ausgesprochen. Die Griechen aber zeigten die größte Mäßigung, da sie bloß den Ju-

lius von Rom und Hoſius von Corduba als die Urheber jenes unkanoniſchen Verfahrens aus der Kirchengemeinſchaft ausſchloſſen. Auf der occidentaliſchen Synode wurden dagegen ſie ſämmtlich anathematiſirt und durch Hoſius mehrere hinterliſtige Canones gegeben, die alle darauf hinzielten, den Athanaſius künftig gegen alle Beeinträchtigungen ſicher zu ſtellen, und im ſchlimmſten Falle ſeine Sache nach Rom zu ſpielen. Darum ſollte kein Biſchof in eine fremde Diöceſe reiſen können ohne Einladung des Biſchofs; es wurde nämlich geſagt, man müſſe die Unabhängigkeit jedes Biſchofs in ſeinem Sprengel vollkommen feſtſtellen. In den Verhandlungen nämlich gegen Athanaſius hatten die Griechen ihre Schlüſſe häufig darauf gegründet, daß er allerlei Unruhen anzettele. Athanaſius leugnete aber dieſes als ungegründete Beſchuldigungen, und dieſen wollte man zuvorkommen. Ferner ſollte über Appellation eines Biſchofs von einem Synodalbeſchluß in Rom entſchieden und dort Richter ernannt werden. Dem Biſchof von Rom jedoch eine allgemeine Prärogative einzuräumen, lag um ſo weniger zum Grunde, als der Kanon nur auf den Namen Julius geſtellt ward. Die Hauptidee war, es müſſe ein möglichſt unparteiiſcher Metropolit ſein, und da konnte man freilich an die morgenländiſchen in Bezug auf Athanaſius nicht denken. Daß aber der römiſche Biſchof um dieſe Zeit noch kein allgemeines Uebergewicht hatte, ſieht man aus einem Schreiben des Marcellus von Ancyra an Julius, um ſeine Rechtgläubigkeit darzuthun; er nennt ihn darin, obgleich er etwas von ihm zu bitten hatte, μακαριώτατος συλλειτουργός. Die Spaltung mußte natürlich durch dieſe Canones noch mehr zunehmen, obgleich Conſtantius, wahrſcheinlich auf Drohungen oder Empfehlungen des Conſtans, dem Athanaſius die Rükkehr erlaubte. Da aber Conſtans ſtarb, ehe die Sache völlig in Ordnung war, wiewol er ſchon 346 in Jeruſa- 346
lem in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen war, und da nun,

350 Conſtantius alleiniger Herrſcher geworden: ſo ſieht man wol, daß antinicäniſche Reactionen gegen ihn und die mit ihm vertrieben geweſenen Biſchöfe kommen mußten.

Wir kommen jezt auf Marcellus Schüler, Photinus, Biſchof von Sirmium. Er trat in die Fußtapfen ſeines Lehrers, entwikkelte aber ſeine Anſichten ſchärfer, nicht ſowol dialektiſch als exegetiſch. Indem er den Spuren des Euſebius von Emeſa nachging, ſuchte er zu unterſcheiden, was im alten Teſtamente auf den λόγος, der in Gott wohnt, gehe, und was weiſſagend von dem Menſch gewordenen Sohne gelte. Er ſagt, Daß überall, wo Gott in der zweiten Perſon ſpricht, ein Selbſtgeſpräch ſtattfinde, oder wolle man eine Duplicität annehmen, ſo bekomme man einen λόγος προφορικὸς und λόγος ἐνδιάθετος oder Gott inwohnenden λόγος. Der Sohn komme nicht eher vor, als er Menſch geworden; die Stelle Pſalm CX. ſei eine Weiſſagung in Bezug auf die ἐνσάρκωσις des λόγος. Das war eine Entwikklung der ſabellianiſchen Theorie, die Photinus aufgenommen, ohne ſich aber für einen Sabellianer zu halten. Es iſt aber merkwürdig, wie Photinus von Hilarius ein Ebionit oder Samoſatenianer genannt werden konnte. Er behauptete ja, Der λόγος ſei Gott ſelbſt, θεότης ἀδιαίρετος; Chriſtus ſei der Menſch, in welchem die reine Gottheit wohne. Man konnte ihn daher nur beſchuldigen, daß er ſage, Der Sohn habe nicht eher angefangen als bei der ἐνσάρκωσις, was bei ihm ſo zu verſtehen iſt, Der Ausdrukk Sohn gehe nur auf die ἐνσάρκωσις. Seine Gegner verſtanden es ebenſo, indem ſie den Sohn für die zweite Perſon der Gottheit hielten, und ſagten, Hat der Sohn erſt in der Zeit angefangen: ſo kann ihm die Gottheit nicht zugeſchrieben werden. Ein ſehr ſcharfſinniger Theolog und Exeget, Diodor von Tarſus, ſchob Marcellus und Sabellius, Paulus und Photinus in eine Klaſſe, indem er ſeine Schrift gegen dieſe vier richtete, als wären ſie ganz gleichgeſinnt. Auch dies

iſt aus der Verwechſelung des Worts zu erklären. Es wurden mehrerere Synoden zu Sirmium gegen Photinus gehalten a).

Die nicäniſche Partei alſo floh den Ebionitismus, die Gegenpartei das ſabellianiſche. Allein es entwikkelte ſich in der griechiſchen Kirche nun auch ein ſogenannter reiner Arianismus, mit Unrecht ſo genannt, weil ihn Arius nicht ſo vorgetragen, durch Aëtius und Eunomius. Erſterer ſpielte die Hauptrolle; er war aus Cöleſyrien und früher Handwerker, und wurde erſt durch die Theilnahme und Intereſſe an dieſen Streitigkeiten Theologe und der ſcharfſinnige und dialektiſche Leiter des Streits. Er hatte Dialektik ſtudirt, und wußte ſo die Ausdrükke zu ſichten und zu ſondern. Das lezte machte man ihm zum Verbrechen, allein er hatte vollkommen recht; denn es kam doch hier alles auf Begriffsbeſtimmungen und Verhältniſſe an. So kam er nun von der allen gemeinſamen Vorausſezung, daß der Vater allein ungezeugt ſei, auf den reinen Arianismus, den Sohn für dem Vater unähnlich und für ein Geſchöpf zu halten. Die Orthodoxen haben ſeine Beweisart als ſophiſtiſch verhöhnt, aber mit Unrecht und wol nur, weil ſie ſeinen eigentlichen Gang nicht verſtanden b). Wenigſtens iſt dies gewiß der Fall mit Epipha-

a) Von Photinus ſind die Angaben ſehr entgegengeſezt. Nach Theodoret kann er kein Samoſatenianer geweſen ſein wegen μία ἐνέργεια πατρὸς καὶ υἱοῦ. Nach Epiphanius ſcheint gar nicht ſo übel ſeine Theorie vorzüglich darin beſtanden zu haben, daß der λόγος ewig ſei, aber der υἱὸς θεοῦ beginne erſt bei der Empfängniß. Verbindet er nun damit das, was nach Theodoret ſeine Behauptung war: ſo macht ſich die Vorſtellung gut. Und ſo hat Theodoret nicht Unrecht ihn zum Sabellianer zu machen. Schl.

b) Man beſchuldigte ihn nur ariſtoteliſch widerlegt zu haben daraus, daß ἀγέννητος und γεννητὸς nicht könnten ὅμοιοι ſein. Aber es gab auch keine andere Art. Probe: εἰ ἀγέννητος ὁ θεὸς τὴν οὐσίαν οὐκ οὐσίας διαιτάσει τὸ γεννητὸν ἐγεννήθη, ſondern aus einer nur eine andere. — εἰ ὅλος ἐστὶ γεννητικὸς ὁ ἀγέννητος θεὸς οὐκ οὐσιώδως τὸ γεννηθὲν ἐγεννήθη, ὅλης ἐχούσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ γεννᾶν ἀλλ᾽ οὐ τὸ γεννᾶσθαι — γεννητὴν φύσιν ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ οὐκ ἐνδέχεται εἶναι. Schl.

nius commentirender Widerlegung (denn geleſen habe ich ſie noch nicht) eines aphoriſtiſchen Aufſazes, des einzigen, den wir noch von ihm übrig haben a). Nach dieſem war ſein Gang folgender. Einmal direkte Ausführung: Wenn die γέννησις nicht ſollte animaliſch ſein κατὰ ῥεῦσιν und auch nicht vegetabiliſch κατὰ προβολήν, ſo daß alſo der Sohn auf keine Weiſe σπερματικῶς präexiſtire, wie dann dieſe Zweiheit gedacht werden ſolle, daß der Vater ſein ſich ſelbſt gleiches Weſen als ein zweites im γέννημα und dann wieder als das erſte im ἀγέννητον ſehe? Dies war offenbar die ſchärfſte Art die Aufgabe hinzuſtellen, und die Unanſchaulichkeit der Hypotheſe in ihren beſtimmten Grenzen zu zeigen, ohne daß doch die ſchon abgewieſene Forderung, die Methode der Geneſis auch zu zeigen, wieder vorkäme. Dann aber indirekt. Wenn ἀγέννητος von Gott nur durch Beraubung (κατὰ στέρησιν) geſagt ſei, ſo ſei die γένεσις beſſer, da ſie das poſitive ſei, als Gott, der ihrer beraubte. Alſo ſei ἀγέννητος eine poſitive Eigenſchaft und alsdann auch nicht ein uneigentlicher Ausdrukk, denn ſonſt wären wir, in deren Gedanken ein ſchlechthin unabhängiges Daſein geſezt ſei, beſſer als Gott, wenn es ihm wirklich nicht zukomme. Wäre aber die Ungezeugtheit eine poſitive göttliche Eigenſchaft: ſo könne in der ἀγεννήτος οὐσία nicht eine γεννητὴ φύσις ſein. Ferner, komme dieſer ἀγέννητος οὐσία das Zeugen zu, ſo daß Gott ganz γεννητικός: ſo könne der Sohn nicht aus ſeinem Weſen gezeugt ſein, ſondern er müßte ſelbſt zeugen; komme aber das γεννητικὸν Gott nicht ganz zu, ſondern getheilt, und ſo daß ihm auch das Gezeugtwerden zukomme: ſo ſei in Gott ein urſprünglicher Gegenſaz der Eigenſchaften geſezt. Endlich, ſei ἀγέννητος und θεὸς daſſelbe: ſo könne der Sohn nicht θεὸς ſein, weil er nicht ἀγέν-

a) Beſſer freilich widerlegt Baſilius M. in ſeinem ἀνατρεπτικὸς den ἀπολογητικὸς des Eunomius, aber eine klare Darſtellung bringt er doch auch nicht heraus. Schl.

γητος sein solle. Sei es aber etwas verschiedenes: so könne zwar Gott Gott zeugen, aber beide hätten dann ihr Bestehen durch die über ihnen stehende ἀγέννητος οὐσία. Dies leztere faßte nun den ganzen Fehler der werdenden Trinitätslehre zusammen, nämlich daß der Vater immer zugleich als der alleinige ἀγέννητος, d. h. als die absolute Einheit des göttlichen Wesens selbst (αὐτόθεος) gedacht ward, und also als Person in einem ganz andern Verhältniß zu dieser stand als die andern beiden, so daß man eigentlich immer nur Einen höchsten Gott hatte mit drei Ausflüssen, dem Sohn und Geist, und das nun fälschlich eine Einheit in drei Personen nannte. Wollte man nun dem Vater ein gleiches Verhältniß als Person geben: so müsse man entweder einen Tritheismus sezen oder einen Sabellianismus; und dies zeigt, daß man besser gethan hätte, von diesem aus durch nähere Bestimmung die Lehre zu entwikkeln, als von der subordinatianischen Ansicht des Tertullian und Origenes aus. Aëtius schlug aber den entgegengesezten Weg ein, indem er durch die Behauptung, daß dem θεῖος λόγος die θεότης unähnlich sei, in dem Sohne Verschiedenheit des Wesens vom Vater sezte. Die Anhänger des nicänischen Concils nannten den Aëtius in einem Wortspiele ἄθεος und den Eunomius ἀνόμιος. An diese Theorie des Aëtius schloß sich nun Eunomius und eine große Menge von griechischen Bischöfen an, und Aëtius sezte 351 auf 351
der ersten Versammlung zu Sirmium den Photinus ab.

Von nun ab häufen sich die Kirchenversammlungen, so daß man sie kaum zählen kann. Denn da Constantin die in Sirmium aufgesezte Formel, welche, ohnerachtet ὁμοούσιος fehlte und völlige Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater geleugnet wurde, selbst Hilarius für rechtgläubig erkannte, auch im Abendlande geltend machen wollte und deshalb eine Versammlung nach Arles berief: so mußten befehlsweise alle Bischöfe, ehe sie zu andern Berathungen schritten, die Verbannung des Athanasius unterschreiben. Dasselbe geschah in Mailand (355), wo einige, 355

die sich weigerten, unter andern Liberius, der das Andenken des Julius, welcher den Athanasius ausdrükklich losgesprochen, nicht schänden wollte, verwiesen wurden. Athanasius ward nun durch bewaffnete Macht gewaltthätig in der Kirche überfallen, wobei von heidnischen Soldaten allerlei Greuel getrieben wurden, der Hauptzwekk aber doch nicht erreicht ward, indem Athanasius zu den ägyptischen Mönchen entfloh. Ammianus Marcellinus, ein heidnischer Schriftsteller, will zwar auch den Athanasius nicht freisprechen und giebt eine besonders zweifelhafte Notiz von ihm, daß er Astrologie getrieben und sich in allerlei politische Dinge verflochten; — das leztere ist nicht zu leugnen — über jene Greuel aber spricht sich Ammian mit großem Abscheu aus, so wie man auch aus den Aeußerungen einiger christlichen Schriftsteller sieht, daß die dogmatischen Streitigkeiten das Christenthum bei den Heiden zum Gespött gemacht haben. Ebenso gewaltsam ging es auf der zweiten sirmischen Versammlung zu, wo Liberius, weil er sonst nicht hätte in sein Bisthum zurükkkehren dürfen, eine Formel als katholisch unterschreiben mußte, in der ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος beide verworfen wurden, was doch ganz so scheinen mußte, als ob ἑτερούσιος oder ἀνόμοιος dadurch indirect gelehrt würde. Ja gegen Hosius wurde sogar körperliche Gewalt gebraucht. Hierauf trat ein wechselndes Verfahren mit diesen Ausdrükken ein: in Antiochia war man arianisch, in Ancyra homöusisch, ebenso auf der dritten sirmischen Synode; auf der vierten ward der Gebrauch von οὐσία überhaupt verworfen. Endlich schrieb Constantius eine ökumenische Versammlung aus, aber an zwei Orten getheilt, die Abendländer in Rimini, die Morgenländer in Seleucia. Man schreibt auch diese Thorheit der arianischen List zu, allein das finanzielle allein konnte den Constantius um so mehr bestimmen, als er ja bei so gewaltthätigem Verfahren alles auf gleiche Weise in seiner Hand hatte. Er zwang die Abendländer durch Langeweile, indem er seinem Commissär, nachdem sie ihm schon ihre nicänischen Be-

ſchlüſſe geſchikkt hatten, befahl, ſie nicht eher auseinander gehen zu laſſen, bis ſeine Formel mit ὁμοιούσιος ohne κατὰ πάντα von ihnen unterſchrieben ſei. — So ſtanden die Angelegenheiten, als Conſtantius (361) ſtarb, nachdem er ſich noch von dem ſemi- 361
arianiſchen Biſchof Euzoius von Antiochia hatte taufen laſſen.

Wenn man ſich den ganzen Zuſtand vergegenwärtigt: ſo wird man den Rükktritt Julians zum Heidenthum nicht wunderbar finden können. Man muß das Factum nicht bloß perſönlich betrachten, ſondern als geſchichtliche Reaction des Heidenthums gegen das Chriſtenthum. Das Heidenthum war noch ſtark genug eine ſolche hervorzubringen, und die Zerfallenheit des Chriſtenthums und die weit verbreitete Theilnahme an inneren Streitigkeiten, welche die Wirkſamkeit nach außen ſchwächten, das Ueberhandnehmen der äußeren Gebräuche und die Rigidität in äußerer Gottesfurcht, Faſten und Eheloſigkeit war dieſer Reaction günſtig. Dazu kam, daß in den Sachen der ſchöneren Geiſtesbildung das Heidenthum noch Vorzüge vor dem Chriſtenthum hatte, daß der Neoplatonismus gehaltreicher erſcheinen mußte, als die 20 bis 30 Jahre fortgeſezten Disputationen über das nicäniſche Concil.

Julian war der Sohn eines Stiefbruders Conſtantins des großen. Als ſein Vater ermordet wurde, war er noch ein Kind und wurde auf ganz kirchliche Weiſe erzogen; er ſtand unter ſpecieller Aufſicht des Euſebius von Nicomedien. So wurde er im Chriſtenthum unterwieſen, ſogar zum Lector in Nicomedien beſtellt. Er hatte einen älteren Bruder Gallus, dieſer wurde nach dem Tode des Conſtans vom Kaiſer zum Cäſar ernannt, und ſeitdem Julian wieder nach Conſtantinopel gezogen. Er hatte alſo eine chriſtliche Erziehung genoſſen, aber man muß ſagen, daß die chriſtliche Gewöhnung in der conſtantiniſchen Familie nicht ſo alt war, daß Julian nicht noch heidniſches Blut in ſeinen Adern gehabt hätte. Seine literariſche Bildung trug auch nicht wenig bei; wie alſo der Neoplatonismus zuerſt als gno-

stisch in das Christenthum hineingewollt hatte: so trat zuerst Julian als Neuplatoniker aus dem Christenthum heraus. Er hatte mit Basilius M. und Gregor von Nazianz zusammen zu Athen sich mit der neuplatonischen Philosophie beschäftigt; wenn er schon damals Heide war: so konnte es nur im geheimen in Nicomedien, im Umgange mit Neuplatonikern, geschehen sein. Er wurde aber kein Polytheist, sondern behielt sich die Einheit des göttlichen Wesens vor und sah die heidnischen Götter als untergeordnet an, denen aber das römische Reich besonders anvertraut wäre. Von diesem Standpunkte ging er aus, in die Tiefe des polytheistischen Aberglaubens war er nicht versunken. Er hatte auch als Cäsar nach Gallus Tode noch nichts von seinem Heidenthum merken lassen, als er aber von den Truppen zum Augustus ausgerufen war, verrichtete er heidnische Cärimonien, und, was um so mehr auffiel, bei seinem Einzuge zu Constantinopel, einer rein christlichen Stadt, ein heidnisches Dankopfer.

Nun gewannen die Sachen eine andere Gestalt. Er begann nicht das Christenthum direct zu verfolgen, sondern er berief verschiedene Bischöfe, um ihnen zu sagen, daß jeder seine Ansicht frei aussprechen könnte; er sah alles, was das Verhältniß von Kirche und Staat betraf, seit Constantin als ungeschehen an. Die heidnischen Tempel wurden wieder geöffnet und restituirt, Freiheiten, die Zuschüsse aus dem Schaze zur Unterhaltung des Cultus wurden den Christen genommen, die Immunitäten der Geistlichen aufgehoben, und er hatte seine Freude daran, wenn sie zu recht geringfügigen Lasten konnten gezogen werden, um dadurch das Christenthum zu schwächen. Er nannte die Christen ἄθεοι, ἀσεβεῖς und Nazaräer, und affektirte das Christenthum und Judenthum zu verwechseln, was wol damals nicht mehr möglich war. Indem er das Heidenthum zu heben suchte, ernannte er in allen Provinzen Oberprieſter, den christlichen Metropoliten gegenüber. Er suchte so viel als möglich alle Befehlshaber und Statthalter aus den Heiden zu wählen, was sich aber

nicht immer durchführen ließ. Auf dieſem Wege, wo es vielerlei auch ganz bürgerliche und militäriſche Vorwände gab zu harten ja auch Lebensſtrafen, ohne daß ſie als Märtyrerthum hätten können angeſehen werden, hätte ſich viel erreichen laſſen bei längerer Zeit. Beſonders boshaft von ihm war die ſophiſtiſch entworfene Verordnung (wie er denn viel zu ſehr als Geſezgeber philoſophirte und Gelehrſamkeit und Speculation gern zur Schau trug), worin er verbot, den Chriſten helleniſche Wiſſenſchaften zu lehren, d. h. Rhetorik und die alten Schriftſteller zu erklären. Denn die ganze alte Wiſſenſchaft und Kunſt ſei auf die Verehrung der Götter gebaut, und man könne nicht würdig lehren, was man nicht ſelbſt billige. Man hat es oft ſo angeſehen, als habe er den Chriſten verbieten wollen, dieſe Wiſſenſchaften zu lernen. Man konnte das als das natürliche Reſultat anſehen, da eifrige Chriſten ihre Kinder nicht würden in heidniſche Schulen ſchikken; das wollte er aber nicht, ſondern gerade das Gegentheil, die Chriſten zwingen, ihre Kinder in heidniſche Schulen zu ſchikken, um die edlere Jugend den Heiden in die Hand zu ſpielen und ſie dann vom Chriſtenthume abtrünnig zu machen. Proaireſios, einen chriſtlichen Rhetor, nahm er aus, doch dieſer ſchloß von ſelbſt ſeine Schule. Sonſt verfolgte er das Chriſtenthum nicht, weil er die Beiſpiele des Märtyrerthums kannte, welche dem Chriſtenthum immer neue Verherrlichung gegeben hatten. Julians Regierung dauerte zu kurz, als daß ſie hätte weſentlichen Schaden bringen können. Er blieb 363 in einem Gefecht 363
gegen die Perſer, wie Heiden ſagen, im Getümmel durch einen chriſtlichen Soldaten getödtet, was aber wol mehr aus Eitelkeit zugeſtanden iſt.

Es iſt nun ſehr intereſſant die Folgen zu betrachten, die dieſe Veränderung hervorbrachte und welche ſie hätte haben können. Man ſieht, wie untergraben das Heidenthum ſchon war, da, obgleich der Kaiſer es zu heben ſuchte, doch keine Reactionen von Seiten des Volks aus geſchahen; nur in größeren

Städten, wo der Cultus ſehr prächtig und reich war, brachte es einen Einfluß hervor, und auch ſonſt nur in dem Maße, als Härte von Seiten der Chriſten vorausgegangen war. Die Bekehrungen zum Chriſtenthum ſeit Conſtantin können alſo auch nicht gerade Scheinbekehrungen geweſen ſein, da kein bedeutender Abfall erfolgte, obgleich der Grund nun gerade wieder eintrat, die bekehrten zum Uebertritt zum Heidenthum zu bewegen, mit dem jezt jeder leicht hätte hervortreten können, da doch kein Anſchein vorhanden war, daß, wie man anfangs beſorgte, Julians Paganismus einen Bürgerkrieg erzeugen würde. Ja auch dies allgemeine Gefühl ſpricht für die Uebermacht des Chriſtenthums. Wir haben aber davon keine Nachricht, und Julian würde ſonſt gewiß auch darüber triumphiren. Zwar ſagte Jovian, Er könne nicht die Kaiſerwürde annehmen, weil er Chriſt, das Heer heidniſch ſei. Dies verhielt ſich aber ſo: Julian hatte die Oberſtellen im Heere mit Heiden beſezt, die conſtantiniſche Chriſtenfahne abgeſchafft, die heidniſchen Adler wieder hervorgeſucht und heidniſche Cärimonien angeſtellt, die viele chriſtliche Soldaten ſelbſt unbewußt mitmachten, ohne ihre gottesdienſtliche Abzweckung zu kennen; ſo groß mußte ſchon die Zahl derer ſein, die das Heidenthum nicht mehr aus der Anſchauung kannten, und anderſeits ging die lebendige Entwikklung des Wortes jezt ſchon beim großen Haufen unter.

Eine andere Betrachtung iſt die, daß die Chriſten dieſe Zeit gar nicht für ſich benuzten, die Kirche vom Einfluß der Kaiſer unabhängig zu machen. Die perſönlichen Einwirkungen der Kaiſer hatten ſich früher ſchon als nachtheilig bewieſen, und da doch Julian die Chriſten gewähren ließ, ſo hätten ſie jezt können eine Verfaſſung in der Kirche einführen, wodurch die Eingriffe der weltlichen Macht unmöglich gemacht wurden. Davon iſt aber gar nicht die Rede. Gewandtheit und Geſchikk dazu fehlte nicht, das ſieht man aus den Verhandlungen der lezten zehn Jahre, ſondern die dogmatiſchen Streitigkeiten überragen das allgemeine

Intereſſe für die Kirche; der eigentlich kirchliche Gemeingeiſt war ohnerachtet der ſchon ſehr ausgebreiteten und befeſtigten Formen durch die Streitigkeiten geſchwächt, und der Parteigeiſt hatte die Oberhand. Daher wollte jede Partei, ohne an den gemeinſchaftlichen Vortheil zu denken, am liebſten es wieder auf perſönliche Verhältniſſe ankommen laſſen, da man doch glauben durfte, daß die Herrſchaft des Heidenthums nicht lange dauern würde a).

Wir finden auch den äußerlichen Zuſtand der Kirche, wiewol Conſtantin und Conſtantius immer die Einigkeit der Kirche zum Hauptgeſichtspunkt gehabt hatten, auf das äußerſte zerriſſen. Völlig abgethan waren von den alten Spaltungen nur die rein ebionitiſche (Photinus wurde mit Unrecht dieſer Irrlehre beſchuldigt) und vielleicht auch das eigentlich gnoſtiſche im engern Sinne; doch kann es ſogar noch Marcioniten gegeben haben, und ſelbſt von einem valentinianiſchen Biſchof giebt es Spuren, wiewol dies vielleicht mehr perſönliche Doktrin war als Sekte. Aber Montaniſten gab es noch; Athanaſius klagt, daß einer der vertriebenen Biſchöfe ſeiner Partei nach mancherlei Leiden zulezt habe müſſen ganz außerhalb der chriſtlichen Kirche bei den Montaniſten leben; er war nämlich nach Phrygien geſchikkt. Die Novatianer waren auch durch das nicäniſche Symbolum nicht zufrieden geſtellt, ſie waren von dem Concil

a) In den Sammlungen der Concilienbeſchlüſſe haben wir übrig die von Laodicea (wahrſcheinlich im J. 363), von der man glaubte, daß ſie zur Zeit Julians geweſen ſei. Sie iſt merkwürdig wegen ihrer beiden lezten Beſchlüſſe, Es ſollten nur kanoniſche Schriften in der Bibel vorgeleſen werden; und darauf folgte dann das Verzeichniß ſelbſt. Aber die Aechtheit deſſelben iſt beſtritten. Es fehlt in einigen alten Handſchriften und viele betrachten es als einen Zuſaz. Der ganze Kanon aber, daß nur kanoniſche Schriften hätten geleſen werden können, hätte nichts fruchten können ohne ein ſolches Verzeichniß, denn man war ja eben nicht einig darüber. Das Verzeichniß konnte leicht in ſpäterer Zeit weggelaſſen worden ſein, weil man leicht glauben konnte, nun ſei ja alles beſtimmt. Es fehlen übrigens darin die apokryphiſchen Schriften des A. T. und die Offenbarung Johannis. Schl.

ausgeſchloſſen, hatten aber drei Kirchen zu Conſtantinopel. Als hier der Arianismus ſiegte, hätten die Katholiſchen ſich gern mit ihnen verbunden, dieſe wollten aber nicht. Meletianer gab es auch noch in Aegypten. Dazu kam noch eine Spaltung ähnlichen Namens zu Antiochia, Anhänger eines Biſchofs, der bald nach ſeiner Einſezung wieder war abgeſezt worden. Aehnliche Spaltungen gab es noch: Euſtathianer eben daſelbſt, und Paulianer waren in Conſtantinopel. Donatiſten waren zahlreich ungeachtet einer theils durch Geſchenke theils durch Gewalt ſcheinbar bewirkten Vereinigung auf der Synode zu Carthago, und geben uns noch viel Stoff.

Abgeſehen von dieſen Spaltungen und perſönlichen Relationen war noch eine große Zwietracht im innern der Kirche. Es war natürlich, daß die dogmatiſchen Streitigkeiten auch einen großen Theil des öffentlichen Gottesdienſtes einnahmen, wodurch das erbauliche deſſelben zurükgedrängt wurde. Die ſtrengen Arianer ſcheinen dies bis zur Frivolität getrieben zu haben. Ein Arianer ging ſo weit, als ein Lehrer in der Kirche das Verhältniß des Vaters zum Sohne auseinanderſezte, auszurufen, Der Vater ſei τελειος ἀσεβης, der Sohn ſei εὐσεβέστατος; was eigentlich nur heißen ſollte, Der Vater habe niemanden verehrt, der Sohn habe den Vater verehrt. Die nicäniſche Partei hielt wieder an der trokenſten Buchſtäblichkeit, auch ohne Erbauung, und da mußte ſich dann das religiöſe der Maſſe einen andern Weg bahnen; da aber Lenker und eine oberſte Leitung fehlten: ſo mußten wol falſche Wege eingeſchlagen werden. In Aegypten griff das Mönchsthum um ſich und gelangte zu ungeheurem Anſehen; es finden ſich in demſelben ſchon verſchiedene Abtheilungen und die erſte Spur von tumultuariſchem Verfahren; Athanaſius z. B. floh zu den ägyptiſchen Mönchen, und die kaiſerlichen Soldaten trauten ſich nicht, ihn dahin zu verfolgen. Wie nun durch Mangel an oberer Leitung der Kirche laxere Sitten und Frivolität auf der einen Seite entſtanden: ſo

lehnten ſich auf der anderen Seite andere theoretiſch und praktiſch dagegen auf. Audeus oder Audius, ein ungebildeter Mann, ſtiftete die Audianer (von 330—430), die ſich gegen die Sittenverderbniß auflehnten, und wegen ihres freimüthigen Tadels der laxen Sitten ausgeſtoßen wurden; ſie ſollen Anthropomorphiten geweſen ſein, wahrſcheinlich nur aus Unbildung. Schlimmer war es mit den wahrſcheinlich manichäiſchen Meſſalianern (ein ſyriſches Wort ſo viel als εὐχῖται, Beter), die enthuſiaſtiſch alles Verdienſt im Beten ſuchten, ſich der weltlichen Beſchäftigungen enthielten, dafür aber auch in einer cyniſchen Dürftigkeit lebten; auch gegen die Ehe waren ſie, nur wird ihnen dabei manches wegen ihres aſcetiſchen Lebens mit unabgeſonderten Geſchlechtern zum Vorwurf gemacht. Dann ſtand in dieſer Zeit ein Lehrer auf, Aërius, der die ganze Einrichtung der Kirche auf die urſprüngliche Einfachheit zurükkführen wollte; er behauptet, daß es keinen Unterſchied gebe zwiſchen Biſchöfen und Aelteſten; ſelbſt gegen das Paſcha, gegen das verdienſtliche der Gebete für Verſtorbene und das Almoſengeben in deren Namen, was ſich aus guter Meinung bei Legaten eingeſchlichen hatte, ſprach er. Er fand aber wenig Unterſtüzung, ein Beweis von dem Hange zum äußerlichen und ſuperſtitiöſen in dieſer Zeit. Endlich gab es auch ſeparatiſtiſche Anhänger des Euſtathius von Sebaſte, welche die Ehe am meiſten der Geiſtlichen verdammten und abſolute Gütergemeinſchaft forderten, weshalb eine Verſammlung zu Gangra endlich gegen einige Mißbräuche und Uebertreibungen des aſcetiſchen Lebens Beſchlüſſe faßte. 330 bis 430

In dieſer Zerriſſenheit geſchah es, daß die Kirche nach Julians Tode ihren alten Zuſtand unter der Regierung des Jovianus wieder einnahm. Es ſind ſchon oben zwei berühmte Männer, Baſilius von Cäſarea und Gregor von Nazianz, als Mitſchüler Julians genannt worden; außer ihnen deuten noch andere berühmte Männer, Gregor von Nyſſa, Bruder des Baſilius, und Chryſoſtomus, im Abendlande

Hieronymus, Ambroſius, Auguſtinus auf eine glänzende Periode. Aber der unmittelbaren Anſchauung des ganzen entſprechen dieſe glänzenden Namen nicht; es kann nur wenig durch ſie in ihrer Zeit verbeſſert ſein. Die genannten Abendländer zeigen ein entſchiedenes theologiſches Wachsthum, denn Tertullian, Cyprian, Victorin können nicht mit ihnen verglichen werden. Im griechiſchen Reich hängt dies zuſammen mit dem lezten Aufflammen deſſelben vor ſeinem gänzlichen Verfall, den man entſchieden von der Zeit der ſogenannten Theilung des Reiches annehmen kann. In der Lehre geſchah nichts neues. Valentinian und Valens verhielten ſich, wie ſich Conſtans und Conſtantius verhalten hatten, der eine nicäniſch im Abendlande, der andere antinicäniſch im Morgenlande. So gingen die alten Verhältniſſe auch fort. Es entdekkte ſich manches noch plözlich, was man bisher noch nicht beachtet. Neben den Semiarianern, die ſich dem nicäniſchen Symbol ſehr genähert, fanden ſich viele, die den heiligen Geiſt als Diener Gottes gleich den ἀγγέλοις für ein Geſchöpf des Sohnes hielten; ſie wurden πνευματομάχοι genannt, eine Folge der früheren Unbeſtimmtheit über das πνεῦμα ἅγιον. Es lag das ganz im Gange der ſubordinatianiſchen Theorie, und die Anhänger des nicäniſchen Concils mußten ſich erſt darauf beſinnen, daß der Geiſt bei ihnen eine dritte ὑπόστασις genannt worden war.

Unter der kurzen Regierung des Julian beſtand eine allgemeine Duldung, die das Verhältniß der chriſtlichen Parteien und das der Chriſten zu den Heiden anders ſtellte; das Verbot, daß die Chriſten heidniſche Wiſſenſchaften lehren ſollten, dauerte zu kurz, um eine bedeutende Wirkung hervorbringen zu können. Daß dieſe Geſeze auch auf Lehrvorträge über chriſtliche Gegenſtände angewendet wurden, war natürlich. Indeſſen, da man geſehen, daß es nicht möglich ſein würde, die Herrſchaft wieder in heidniſche Hände zu bringen, die Chriſten alſo ruhig waren und die Heiden reſignirten: ſo entſtand eine gewiſſe An-

näherung beider auf gemeinsamen Gebiete. Die Christen konnten sich in Beredtsamkeit und Gesezkunde, wenn sie sich weltlichen Geschäften widmen wollten, nicht heidnischer Lehrer enthalten, manche frühere weltliche wurden nachher Kleriker, und so entstanden freundliche Verhältnisse. Daher auch ein wissenschaftlicher Wetteifer in Historiographie und Philosophie und ein künstlerischer in Beredtsamkeit und Poesie. Unter Jovian dauerte die Indifferenz der Regierung gegen kirchliche Parteien fort. Allein schon unter Valentinian und Valens wurden erneuerte Gesezе gegen das Heidenthum gegeben, so daß selbst ein heidnischer Gelehrter und Staatsmann den Kaiser zur Duldung gegen alle Religionsparteien ermahnen mußte. Unter Theodosius wurden die Gesezе geschärft, besonders Gesezе gegen die Unbeständigkeit, ἀστασία, und die Opfer. Es kam um diese Zeit für die Heiden schon der Name pagani vor, der nur entstehen konnte, als kein eigentliches heidnisches Priesterthum mehr in den Städten vorhanden war. Auf dem constantinopolitanischen Concil trat eine ordentliche Tempelstürmerei ein, nachdem der des Serapion in Aegypten zerstört war. Um diese Zeit gab Libanius seine Reden für die Altäre (ὑπὲρ τῶν ἱερῶν) besonders gegen die Mönche heraus; er nannte sie „schwarzgemüthliche Menschen, die mehr fräßen als die Elephanten und weniger arbeiteten als satt wiederkäuende Ochsen.“ Vorher war eine allgemeine Christianisirung Roms eingetreten, besonders unter den Senatoren und Rittern; die niederen Stände waren es schon längst; wieviel hier die Ueberzeugung gethan, läßt sich nicht bestimmen.

Der weitere Verlauf der arianischen Spaltung seit Julian ist für die Dogmenentwikklung wenigstens durch die öffentlichen Verhandlungen nicht mehr wichtig. Die Arianer unter einander theilten sich immer mehr, indem sie in der weiteren Forschung spizfindig wurden, doch gilt das mehr von ihrer Schule als ihrer Gemeinde. Die orthodoxe Partei hingegen suchte um einig zu bleiben immer mehr durch Ausgleichung der For-

mein allem Streit unter sich vorzubeugen. Dahin zwekkte Atha-
362 nasius Synode zu Alexandria (362) in Bezug auf die Dif-
ferenz zwischen μία ὑπόστασις und τρεῖς ὑποστάσεις, und
361 ebenso Hilarius Synode zu Paris (361), welche οὐσία und
substantia gleich sezte, so daß persona allein für die Dreiheit
blieb und als Charakteristik des Vaters und Sohnes, des unge-
zeugten und eingeborenen, wogegen aber Hilarius, ohnerachtet
Valentinian seinen Frieden mit Auxentius von Mailand wünschte
und dieser sich ziemlich nicänisch erklärte, doch immer voraussezte,
er verbinde mit denselben Worten andere Begriffe, woraus ein
Bewußtsein dialektischer Inferiorität oder Abneigung, den bestimm-
ten Formelkreis zu verlassen, hervorleuchtet. Valens wurde von
den strengen Arianern so gemißbraucht, daß die gemäßigten Ma-
cedonianer bewogen wurden, sich den Abendländern anschlie-
ßen zu wollen, und daß er katholische Bischöfe, welche an ihn
geschikkt wurden, ersäufen ließ. Ueber die Heftigkeit dieser Reac-
tion, die freilich ihren Grund hatte in Athanasius vorangegan-
gener Verfolgung und in den ersten nicänischen Unwürdigkeiten,
machte selbst der Heide Themistius dem Valens kräftige Vor-
373 würfe. Am Anfange dieser Verfolgung starb Athanasius (373).
Den richtigen Sinn instinktartig kann man ihm nicht absprechen,
denn eine dem innern Glauben entsprechende Theorie läßt sich
eher aus seiner als aus Arius Theorie entwikkeln; aber von der
Leidenschaftlichkeit, die ihm auch von Heiden vorgeworfen wurde
und ihn auch politisch gefährlich machte, ist er nicht freizusprechen,
und diese hängt zusammen mit dialektischer Schwäche, die
man auch wol bemerkt. Denn überall, wo er Arianer wider-
legt, wird er heftig und schimpft, und dadurch zeigt er sich un-
beholfen und zu leidenschaftlich erregt, um die Sache zu fördern.
An wahrer Tiefe und an dialektischer Kraft und Gewandtheit ist
ihm unter den Lateinern Hilarius weit überlegen. Der trifft
in der Sache selbst den Hauptpunkt, worauf es ankommt, das
Verhältniß Christi mit unserm Verhältniß zu Christo zu paralle-

liſiren [a]). — Nach ſeinem Tode wurde Alexandria und Antiochia mit Gewalt den Arianern eingeräumt. In Mailand hingegen folgte auf den arianiſchen Aurentius (374) der nicäniſche Am- 374
broſius, dem man ächt kirchliche Standhaftigkeit, die ſich nicht den Umſtänden fügt, nicht abſprechen kann (durch dieſelbe hatte ſich aber auch Aurentius bis an ſein Ende ſein Bisthum erhalten). Eben ſo wenig wollte er ſich mit dem unter dem Schuz der Juſtina (Valentinians II. Mutter und Vormünderin) arianiſirenden Hofbiſchof Aurentius in ein Colloquium einlaſſen, wo doch nur Laien hätten entſcheiden können, wer Recht behalten habe, ſondern meinte, dergleichen gehöre vor eine Kirchenverſammlung. Daß er ſich hernach doch nur dadurch half, daß er das Volk enthuſiasmirte für ſeine neu entdekkten Märtyrer, Gervaſius und Protaſius, iſt in der damaligen Zeit leicht zu begreifen. Ob er, wie die Arianer behaupten, die Beſeſſenen, welche dort geheilt wurden, für Geld gedungen hat, ſteht dahin. Im Abendlande wurde (375) das nicäniſche Symbol aufs neue be- 375
ſtätigt und, wahrſcheinlich weil man von den Pneumatomachis gehört, die Morgenländer gefragt, ob denn ſie den Geiſt vom Vater und Sohne trennten. Valentinian bekannte ſich zu dieſer und der pariſer Synode und verbot alle Bedrükkungen der katholiſchen [b]). Gratianus ertheilte (378) allgemeine Re- 378
ligionsfreiheit mit Ausnahme der Manichäer, Photinianer und Eunomianer.

Theodoſius, in Spanien erzogen, der aber gerade den

---

a) Hilarius führt L. VIII., ohne den Origenes anzuführen, deſſen Idee von der Einheit durch ὁμόνοια aus, indem er behauptet, wir ſeien Eins mit Chriſto, ſo daß er der Natur nach in uns bleibe. — L. IX. ſagt er ſchon, Chriſtus ſei utriusque naturae persona. Dieſelbe Methode auch L. XI., wo er das Unterworfenſein Chriſti unter die Natur erklärt. — Er ſtarb 368. Schl.

b) Er erklärte, er glaube mit den Synoden von Rom und Gallien Ein Weſen, οὐσία, in drei προσώπους, d. h. ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν. Schl.

Orient zu regieren bekam, war der nicänischen Partei ergeben und suchte nun seinen Glauben auch in seinem Gebiete geltend zu machen. Er ließ das zweite ökumenische Concil zu
381 Constantinopel (381) halten, um die mildere nicänische Partei, der zulezt Basilius von Ancyra vorgestanden, mit der herrschenden Partei auszusöhnen. Es ist irrig, wenn man glaubt, daß diese besonders gegen die Macedonianer gerichtet gewesen sei und wenn man diese als eine eigene neue Partei ansieht. Wie Origenes den Sohn dem Vater an Wirksamkeit unterordnet, so auch den Geist dem Sohne, und das arianisirende Princip hierauf angewandt mußte nothwendig auf das Resultat führen, den Geist in einer Klasse mit den Engeln als ein dienstbares Wesen der Kirche, gleichsam als den Schuzgeist derselben anzusehen. Die antinicänische Partei dachte also sehr gering vom *πνεῦμα ἅγιον*, so daß man hier Zusäze zum nicänischen Symbolum machte. Von Christo hieß es *σαρκωθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*, woraus folgen konnte, daß Christus der Sohn des heiligen Geistes genannt wurde. Von der Höllenfahrt Christi weiß das Symbol noch nichts. Vom *πνεῦμα* heißt es *σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον* und *ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* (welches leztere die Verschiedenheit von der Zeugung feststellen sollte), *λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν*, „er habe geredet durch die Propheten," um die Identität der Prophetie deutlich zu machen. Dieser Zusaz hatte aber noch viel gegen sich; er widersprach der Gleichheit der drei Personen und sonderte den Geist vom Sohne. Wenn das *ἐκπορεύεσθαι ἐκ τοῦ πατρὸς* festgestellt wurde: so wurde dagegen von den rechtgläubigsten nicänischen Theologen gesagt, *υἱὸς ἔπεμψε τὸ πνεῦμα*. Die *ἐπιφοίτησις* wurde stets dem Sohne zugeschrieben. Soll nun der Geist auch schon aus den Propheten gesprochen haben: so ist nur eins von beiden möglich, entweder Christus hat auch schon unter den Propheten gewirkt, oder man muß einen Unterschied machen zwischen dem *λαλῆσαι* des

Geistes als etwas vorübergehendem, und dem ἐπιφοιτῆσαι, wodurch der Geist in der Kirche etwas beharrliches geworden ist.

Diejenigen, die das Bekenntniß nicht annahmen, wurden ausgeschlossen, und es traten nun ordentliche Abstufungen im Begriff der Häresie ein. Es wurde gefragt, wer rechtgläubig sei, und da hatte Theodosius schon 380 einen ganz eigenen Ausweg 380
gefunden, Nur die gehörten zur katholischen Kirche, die sich zur Rechtgläubigkeit der Bischöfe Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien halten würden. Der anmaßende Bischof Damasus wurde freilich dadurch noch höher geschraubt in seinen Prätensionen. Auf diesem Concil waren keine Occidentalen, sondern bloß Bischöfe der orientalischen Gebiete, die größere Anzahl 150 katholische, die kleinere 36 macedonianische, d. h. überhaupt arianische, da nicht Einer von ihnen nicänisch war. Allein da diese sahen, daß es nur auf die nicänische Formel abgesehen war: so erklärten sie sich mit ihrem Haupt Eleusius von Cyzicus lieber arianisch und verließen die Versammlung. Man sieht hieraus, wie wenig eine nicht ganz schwache Partei auf die Kirchengemeinschaft legte. Natürlich wurden also die Pneumatomachi verdammt, aber doch steht in dem Symbol nicht, daß der Geist mit Vater und Sohn gleiches Wesens sei, sondern nur, daß er mit beiden zugleich angebetet werden müsse, daß er vom Vater ausgehe und im Sohne wohne. Ueberhaupt hat diese Synode, ohnerachtet der auf ihr glänzenden Lichter, der beiden Gregore, Cyrill von Jerusalem, Meletius von Antiochia, Amphilochius, Nectarius weit weniger ausgerichtet als die nicänische, und Gregor von Nazianz ergießt sich in Klagen über das unnüze Gezänk der Bischöfe. Der Bischof von Constantinopel bekam auf diesem Concil seinen Rang gleich nach Rom, weshalb auch die Römer sich weigerten, die Beschlüsse anzuerkennen; er hatte sonst unter dem Metropoliten von Heraclea gestanden. Ueberhaupt wurde die Verfassung von demselben noch eine Stufe höher gebaut, indem es fünf Patriarchate einrichtete, diese umfaßten aber

doch nicht das ganze Reich, sondern es gab unabhängige Metropoliten, z. B. Innocentius in Cypern, aber es ermahnte diesen, sich dem Patriarchen von Antiochien zu unterwerfen. Außerdem machte sich diese Versammlung das Verdienst, die Ketzer in Bezug auf die Wiederaufnahme zu klassificiren. Die Arianer, Macedonianer, Novatianer, Quartodecimaner, Apollinaristen wurden durch die bloße Salbung aufgenommen, die Eunomianer, Montanisten, Sabellianer nur als Heiden. Daß die Eunomianer zu denen gehörten, deren Taufe nicht anerkannt wurde, die Arianer aber nicht, kommt nicht daher, weil sie weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος gelten lassen wollten, um nicht οὐσία zu gebrauchen, oder, wie die andern sie beschuldigten, das ἑτεροούσιον nicht öffentlich werden zu lassen, sondern weil von ihnen ein Theil die Taufformel änderte und nicht εἰς ὄνομα, sondern εἰς θάνατον χριστοῦ taufte. Warum aber die Sabellianer, die man doch nur beschuldigte den Sohn nicht auseinander zu halten, so weit hinter den Arianern stehen, ist wol nur daher zu erklären, daß die Arianer gerade den Katholiken den Sabellianismus Schuld gaben, diese daher sich von demselben auf das bestimmteste lossagen wollten. Und daß die Novatianer in der ersten, die Montanisten aber in der zweiten Klasse stehen, kommt wol daher, weil jene in der Nähe waren und eine gelinde Praxis gegen sie schon mehr Präcedenz hatte. Dem Kaiser war indessen das zu bunt und er ernannte aus eigner Machtvollkommenheit fünf normalorthodoxe Bischöfe. Mit wem diese Kirchengemeinschaft hielten, die sollten anerkannt sein, alle anderen Ketzer sollten keine Kirchen und Versammlungshäuser haben. Diese normalen waren Amphilochius von Iconium, Gregor von Nyssa, Diodorus von Tarsus, Nectarius von Constantinopel, Pelagius von Laodicea und Timotheus von Alexandrien. Abendländische konnte er nicht dazu nehmen, weil die ganze Versammlung doch nur hellenisch und die Verständigung zwischen beiden Theilen schwierig war. Eher aber möchte man sich wun-

dem, Gregor von Nazianz nicht darunter zu finden. Man muß faſt denken, daß er beim Kaiſer nicht gut geſtanden, da er das ihm zugedachte Bisthum von Conſtantinopel nicht erhielt, ſondern Nectarius. Allgemeine Gültigkeit erhielt dieſes Concil erſt durch die Sanction des Kaiſers. Sie überſchikkten dem Biſchof Damaſus von Rom ihre Beſchlüſſe bloß um ſie ihm mitzutheilen; in ſeiner Antwort nennt dieſer ſie ſelbſt τιμιωτάτους υἱούς und freut ſich, daß ſie vor dem apoſtoliſchen Size zu Rom ſo viel Ehrfurcht hätten.

Statt nun aber jede einzelne Frage für ſich zu behandeln, hatte man alles zuſammengefaßt in dem Gegenſaze von Orthodoxie und Häreſie; ein Streit, worüber man ſich nicht entſcheiden konnte, hätte ſollen ſuspendirt werden. Später beſtimmte Arcadius den Begriff der Ketzerei ſehr geſezlich, qui vel levi argumento detecti fuerint deviare, nämlich von dem Symbol, wodurch allem Parteihaß das weiteſte Feld geöffnet wurde, und das war um ſo leichter, je weniger die Ausdrükke in den Bekenntniſſen feſt waren. Unter Theodoſius II. wurden die Hä- 428
retiker ordentlich klaſſificirt a), 1) ſolche, die keine neuen Kirchen bauen ſollten, ſie durften alſo doch die ſchon vorhandenen behalten; 2) ſolche, die in den Städten keine Kirchen haben ſollten, alſo den Heiden gleichgeſtellt wurden; 3) die im ganzen römiſchen Reich keinen Gottesdienſt halten ſollten; 4) die aus dem römiſchen Reiche ſollten vertrieben werden; das ſchien das härteſte. Bald finden wir auch Todesſtrafen an den Ketzern vollzogen; allein man hat behaupten wollen, daß ſchon Conſtantin Todesſtrafe gegen die Donatiſten feſtgeſezt habe. Die Römer hatten ſehr gelinde Ausdrükke dafür, wie animadvertere, ſpäter werden wir beſtimmte Todesſtrafen gegen die Ketzer finden. Auch das conſtantinopolitaniſche Concil hatte ſchon eine Claſſification gemacht in Bezug auf die Wiederaufnahme der Ketzer, einige

a) Cod. Theod. Lib. 16. Tit. 5. Lex 65. de haereticis.

bloß durch Handauflegung, andere als Heiden, die also auch wieder getauft und exorcisirt werden mußten. Zu den ersteren gehörten auch die Apollinaristen.

Es waren zwei Männer des Namens Apollinaris, Vater und Sohn, zu Laodicea, sehr gelehrte und philologisch gebildete Männer und von liberaler Denkart, da sie mit heidnischen Gelehrten wie Libanius freundschaftlich umgingen. Weil sie einem Hymnus auf den Bacchus zugehört, mußten sie Kirchenbuße thun. Der jüngere Apollinaris, Bischof von Laodicea
350 um 350, hatte, als Julian den Christen den Besuch heidnischer Schulen und das Betreiben der klassischen Gelehrsamkeit verbot, eine griechische Grammatik und Rhetorik aufgesezt und eine ansehnliche Anzahl von Gedichten geschrieben zur Nachahmung der Formen des klassischen Alterthums, um dadurch die Bekanntschaft damit wenigstens so lange zu bewahren, als dies Verbot dauerte. Er wurde, nachdem man ihn für einen Kezer erklärt hatte, selbst von Epiphanius mit ausgezeichneter Achtung behandelt; er war excommunicirt worden, als er Kirchengemeinschaft mit Athanasius hatte. Er hatte gegen die Invectiven des Julian und Porphyrius geschrieben, als nicänisch gesinnter, auch gegen die Arianer, aber noch so, daß er auch gegen Marcellus von Ancyra schrieb.

Er stellte zuerst wissenschaftliche Forschungen über die Vereinigung des göttlichen und menschlichen in Christo an. Er sagte, Christus sei ein Mensch, aber daß er den νοῦς oder das λογικὸν menschlich nicht gehabt habe, sondern die Stelle des λογικὸν habe der göttliche λόγος in ihm vertreten. Nemesius beschuldigt ihn, das vorgetragen zu haben, weil er platonisirt habe. Es muß etwas wahres dabei zum Grunde gelegen haben, und er muß nach der platonischen Dreitheilung νοῦς, ψυχὴ und σῶμα unterschieden haben. Allein er ist gewiß von etwas anderem ausgegangen, daß es nämlich sonst müßte zwei verschiedene Principe des Handelns in Christo gegeben haben, indem das λογικὸν das ist, wovon das αὐτεξούσιον ausgehen

sollte, das moralische und intelligente. Von dem λογικὸν ging natürlich die Handlungsweise aus, und da wollte er die Einheit der Handlungsweisen festsezen, die Einheit der Person bei der Duplicität der Naturen. Offenbar ist Apollinaris hierbei von der katholischen, nicht von der arianischen Seite ausgegangen, wie er denn überhaupt behauptet, nichts der katholischen Kirche widersprechendes vorzutragen. Die arianische Meinung geht auf der einen Seite auf das polytheistische, auf der andern auf das gnostische, denn was die Trennung des Sohnes vom Vater bei den Arianern betrifft: so sind beim göttlichen Wesen verschiedene Grade der Vollkommenheit möglich. Es war offenbar ein Bedürfniß, Christum auf eine vollkommene Weise sich vorzustellen, was auch nothwendig ist, wenn das vorbildliche in Christo seine Wirkung thun soll, was den Apollinaris auf seine Spekulation brachte; und er sah es, daß diese Aufgabe leichter zu lösen sei vom katholischen Standpunkte aus als von dem arianischen, weil man sich die göttliche Vernunft, wenn man sie von der Gottheit gar nicht trennte, als das schlechthin einfache, und das göttliche Wesen als fähig alles andere zu beseelen denken muß. Wenn man den späteren Lehrbegriff mit zu Hülfe nimmt, daß man sich die menschliche Natur in Christo vor der Vereinigung mit der göttlichen müsse unpersönlich denken: so muß man sagen, Man kann sich das denken als einen schöpferischen Akt des Fleisch werden wollenden Wortes, einen menschlichen Leib und, soweit die Seele davon unzertrennlich ist, eine menschliche Seele zu erschaffen. Aber nun auch eine menschliche Vernunft zu erschaffen, damit diese mit der göttlichen einig würde, das läßt sich nicht denken, weil sie widersprechende Resultate hervorbringen würde.

Obgleich darüber noch nichts festgesezt war: so wurde Apollinaris doch der Kezerei beschuldigt, und auch Männer wie Basilius und Gregorius Nazianzenus hielten ihn für einen Kezer, da auch sie mehr beim äußerlichen stehen blieben; man sieht also, wie leicht man damit fertig war, Häresien zu finden.

Auf dem Concil von Constantinopel fing man auch an von dieser Differenz zu sprechen. Es war das ein Punkt, der auf eine weitere Entwikklung der Lehre ging, eine rein speculativ dogmatische Frage ohne persönliches Interesse. Nämlich nachdem über das ὁμοούσιον entschieden war, fragte es sich, Wenn das göttliche in Christo ὁμοούσιον ist mit dem Vater, ist das menschliche in Christo ὁμοούσιον mit dem τελείῳ ἀνθρώπῳ? Apollinaris ging aus auf die festeste Einheit der Person und sagte, Das Fleisch sei Gott geworden, sofern es mit der Gottheit zu Einer Natur vereinigt wurde. Zwei vollkommen bestimmte Dinge seien unvereinbar; wenn der τέλειος ἄνθρωπος mit dem τέλειος θεὸς zusammen sei: so bekomme man zwei, also eine Vierheit in der Gottheit; das wollte er vermeiden. Er hielt fest daran, daß das göttliche in Christo ἀπαθὲς sei. — Wäre die Sache hier auf dem Wege der Untersuchung abgemacht worden: so wären vielleicht die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeitrn vermieden worden. Die positive Seite zu dieser negativen war nun die, daß Apollinaris aufstellte, Wenn man sich denkt den Menschen, wie er ausgegangen war von der Schule des Origenes, bestehend aus σῶμα, ψυχὴ und νοῦς: so ist ohne σῶμα und ψυχὴ Christus als Mensch nur Schein gewesen. Wenn nun doch nicht ein ἄνθρωπος τέλειος und θεὸς τέλειος zusammen sein können: so muß es in einem dritten liegen; an die Stelle des νοῦς sei also die θεότης ὁμοούσιος getreten; statt der menschlichen Vernunft habe er die Gottheit in sich wohnend gehabt, und so bilde es Eins. Er hatte noch Nebenargumentationen: Paulus nenne Christum den ἄνθρωπος und ἐπουράνιος, entgegengesezt dem χοϊκός. Hätte Christus nun auch den menschlichen νοῦς gehabt: so hätte Paulus auch Christum müssen χοϊκὸς nennen, denn zwei ganz verschiedene Dinge könnten keine φύσις bilden; also müsse er sich doch schon als Mensch von den andern Menschen unterschieden haben. Später nach der Verurtheilung des Apollinaris hat es noch Streitigkeiten gegeben und

viele bedeutende Theologen ſind gegen ihn aufgetreten, Gregor von Nyſſa aber ſo, daß das, was in ſeinen Werken ſteht, ganz ohne Bedeutung iſt. Epiphanius führt ein Schreiben des Athanaſius gegen Apollinaris an, welches aber falſch iſt; es wird darin dem Apollinaris die Behauptung zugeſchrieben, τὸ σῶμα ſei gleich τῇ τοῦ λόγου θεότητι; das kann aber Apollinaris nicht behauptet haben. Dagegen erzählt Epiphanius eine Unterredung von ſich mit einem apollinariſchen Biſchofe Vitalis; Apollinaris wurde nämlich beſchuldigt, daß er auch das Fleiſch Chriſti als vom Himmel herabgekommen anſehe; dies haben ihm aber wahrſcheinlich ſeine Gegner untergelegt. Davon geht nun Epiphanius aus in dem Geſpräche. Jene Beſchuldigung kam daher, daß in dem Princip des Apollinaris die Tendenz liegt, auf die vollkommenſte Einheit der Perſon in Chriſto zu bringen. Das iſt eben die Krankheit, worin in der That der Verſtand ſich hindurch gebildet hat. Aus dieſem Schwanken zwiſchen der Vermiſchung des göttlichen und menſchlichen und dem Auseinanderhalten deſſelben, wobei die Einheit der Perſon leidet, iſt die Lehre herausgekommen. Apollinaris ſagte nur, Nachdem das Wort Fleiſch geworden, ſei es auch mit dem Fleiſch vollkommen vereinigt zu vollkommen einem Weſen der göttlichen und menſchlichen Natur, ſo weit der Logos es habe annehmen können. Da nun die katholiſche Kirche davon ausging, daß der göttliche Logos von Ewigkeit her beſtanden habe: ſo ſagten ſie, Alſo mußt du auch ſagen, daß der Logos von Ewigkeit her σάρξ geworden ſei. Dieſe Folgerung hat er aber nie ſelbſt gemacht und würde ſie nicht zugegeben haben. Sie iſt ihm nur untergelegt durch die Gegenſchriften.

Dem Vitalis wendet Epiphanius ein, In der Schrift ſtände, Jeſus habe zugenommen an σοφίᾳ, das ſei eine Sache des νοῦς, die Gottheit könne aber nicht zunehmen, der νοῦς müſſe alſo noch etwas menſchliches ſein; ebenſo das ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα (Luc. 22, 20) beim lezten Mahl; in der Gottheit

könne man ſich aber keine ἐπιθυμίας denken. Das iſt wahr, wäre der Streit auf dieſe Weiſe fortgeſezt worden: ſo hätte man fragen müſſen, Wenn Chriſtus nicht ſoll getheilt und doch die vollkommene Menſchheit zugegeben werden: ſo fragt ſich natürlich, Was das Band zwiſchen Gottheit und Menſchheit geweſen, und was das in der Gottheit ſeinen Grund habende in den Handlungen Chriſti geweſen ſei? Die menſchliche Vernunft muß doch auch in Chriſto der erſte innere Impuls zu allen Handlungen geweſen ſein, das würde das göttliche als Impuls ausſchließen, und dagegen hatte ſich Apollinaris geſtellt. Dieſer Punkt kam aber nicht zur Sprache.

Hieronymus ſezte im Namen des Damaſus eine Formel auf, die die Apollinariſten unterſchreiben ſollten, ſie war aber von der Art, daß ſie ſie nicht unterſchreiben konnten, und ſie beſtanden alſo als eine abgeſonderte Partei. Sie ſelbſt behaupteten, daß ſie in der That gar nicht von der katholiſchen Kirche abwichen. Sie hatten ihren Hauptſiz in Laodicea und Antiochia. Man ſagt, daß ſie ſich ſelbſt wieder in verſchiedene Parteien getheilt hätten, das iſt aber gewiß bloß Schulſache und bezieht ſich auf die verſchiedene Behandlungsweiſe der Einwürfe. Man giebt dem Apollinaris auch Schuld, daß er den Chiliasmus vertheidigt habe, was ſich bei ſeiner ſpekulativen Art und Weiſe nicht denken läßt. Aber es iſt ein Factum vorhanden, was nicht geleugnet werden kann. Ein Biſchof Nepos hatte nämlich gegen die allegoriſche Bibelerklärung geſchrieben, und fand alſo auch in der Offenbarung Johannis den Chiliasmus; gegen dieſen ſchrieb Dionyſius von Alexandrien, um die allegoriſche Erklärungsart zu vertheidigen, Apollinaris aber vertheidigte den Nepos, und ich glaube, daß dies nur aus ſeinem philoſophiſchen Sinne zu erklären ſei.

Es iſt dieſer Punkt deshalb merkwürdig, weil es wieder ein verfehlter Verſuch iſt zu einer genauen Beſtimmung von Chriſto, und es iſt das zugleich eine von den Thatſachen, wo es recht

deutlich wird, wie verkehrt es war, ſolche rein wiſſenſchaftliche Sachen auf einem Concile abmachen zu wollen. Die Majorität war doch der Sache nicht gewachſen, und die Verurtheilung deſſen, der etwas neues vortrug, war bloß, weil es parador ſchien, a priori ſicher. Als hernach die Sache zur Unterſuchung bedeutender Männer kam, war die Sache ſchon als unkatholiſch entſchieden. Gregor von Nyſſa geht rein negativ zu Werke und greift bloß die Behauptung an, „Wenn man einen vollkommenen Menſchen und einen vollkommenen Gott annimmt, müſſe man zwei Söhne annehmen," indem er begreiflich zu machen ſucht, daß der ἄνθρωπος τέλειος und θεὸς τέλειος doch Eins ſein könnten. In ſeinen Ausdrükken kommt vieles vor, was an die communicatio idiomatum erinnert. Es iſt überhaupt zu verwundern, daß bei ſo großen Talenten auf der conſtantinopolitaniſchen Synode ſo wenig ausgerichtet iſt, und daß in der griechiſchen Kirche ſo wenig Fortſchritte in der reinen Entwikklung der Lehre gemacht wurden. Dies kam beſonders daher, weil das rhetoriſche ſo ſehr vorherrſchend war, philoſophiſche Anlage und Talent für die Methode war unſtreitig in Apollinaris mehr.

Die Grundlage einer rein chriſtlichen Philoſophie ohne beſondere dogmatiſche Richtung war in der griechiſchen Kirche Nemeſius Buch περὶ φύσεως ἀνθρώπου. Hätte ſich eine c. 380
zuſammenhängende Schule dieſer Art gebildet, ſo daß der Typus hätte ins Abendland übergehen können: ſo würde ſich vielleicht die ſcholaſtiſche Dogmatik anders geſtaltet haben; allein jene Produktion ſteht ganz iſolirt, woraus man ſieht, daß ein ſolcher Gang nicht angelegt war. Die eigentliche Blüthe dieſer Zeit war die Beredtſamkeit; die älteren Alexandriner und Antiochener können nicht verglichen werden mit Gregor, Baſilius, Chryſoſtomus; aber es war eine an das ſchwülſtige anſtreifende Manier, die nach dem Verſchwinden des öffentlichen Lebens aufgekommen war, erinnernd an Libanius und die lezten heidniſchen Rhetoren. Dagegen ſchreitet die Geſchichtſchreibung weit vor. Die Kirchenge-

ſchichtſchreiber können wol nicht mit den helleniſchen Muſtern verglichen werden, welches auch die Verſchiedenheit des Gegenſtandes weniger möglich machte, und überhaupt tritt die politiſche und geſellige Seite zu ſehr bei ihnen zurükk; doch ſind Socrates und Sozomenus dem Euſebius weit vorzuziehen, der zwiſchen dem Rhetor und Chroniſten ſchwankt und bei dem die Excerpte zulezt das beſte ſind. Auch daß man jenem gern auflegen will, er ſei novatianiſch, beweiſt ſeine Unparteilichkeit. Der arianiſche Geſchichtſchreiber Philoſtorgius hat auch hiſtoriſchen Sinn ohne die Leidenſchaftlichkeit, welchen die gegenſeitige Erbitterung erwarten ließ.

Aber aus der Beredtſamkeit entſtanden eine Menge von Elementen, die einen höchſt nachtheiligen Einfluß auf die Entwikklung der Lehre hatten. Daſſelbe gilt aber auch von der lateiniſchen Kirche, z. B. von Hieronymus, und ſeine monſtröſe polemiſche Rhetorik mußte durch eine allgemeine Manier vorbereitet ſein. Durch das rhetoriſiren kam auch in die öffentlichen Vorträge vielerlei, was die Superſtition begünſtigte in dem Maße, nach welchem jene Lehrer ſelbſt davon ergriffen waren. So daß man ſagen kann, daß ein viel reinerer Glaube in der chriſtlichen Lehre beſtand, als im Volke lebte; allein dieſer wirkte ſpäterhin auf die Lehrer zurükk, und eins nach dem andern aus dieſem rhetoriſch begünſtigten Volksglauben wurde hernach didaktiſch. Apoſtrophen an die Märtyrer bei der Feier auf den Gräbern bereiteten Gebete an dieſelben vor, und begünſtigten die Vorſtellung des Volkes von der Gegenwart der Seelen der Märtyrer. Wenn das Auguſtin (de civitate Dei) vertheidigt: ſo kommt es freilich anders heraus, „Man opfere ihnen nicht, ſondern dem Leibe Chriſti, zu dem ſie ſelbſt gehörten, der Kirche.“

Ebenſo war es mit der Maria, ſie wurde ſtark rhetoriſirt, und bald entſtanden die Streitigkeiten über den Ausdrukk θεοτόκος. Sie war beſonders die Heldinn des weiblichen Geſchlechts.

Epiphanius führt Frauen auf, die ihr kleine Kuchen opferten, und ihre Gegnerinnen, ἀντιδικομαριανίτας.

Noch mehr iſt das Mönchsweſen auf der einen Seite ganz beſonders eine Quelle von Superſtition geworden, und durch übertriebene Anpreiſungen über die Gebühr erhoben worden, ſo daß wir uns nicht wundern dürfen, wie es mit ſolchen Unternehmungen ablief, wie die des Jovinian und Vigilantius waren. Jovinian, ein römiſcher Mönch, welcher ſich nachher c. 388
vom Mönchthum bekehrte, fing an ſich gegen alle Mißbräuche ſeiner Zeit ſtark zu erklären. Er hatte ſehr die allgemeine Meinung gegen ſich, als er ſich gegen die durch Ambroſius aufgekommene Vorſtellung erklärte, daß Maria in ihrer Ehe mit Joſeph immer Jungfrau geblieben, weil ſie zugleich Muſter ſein ſollte für die gottgeweihten Jungfrauen und für die beiſchlafloſen Ehen der Geiſtlichen. Er ſagte, Maria habe zwar Chriſtum als Jungfrau empfangen, ihn aber nicht als ſolche geboren. Er ſezte ſich auch gegen die Werthlegung auf die Jungfrauſchaft; er lehrte, Die wahre Keuſchheit wäre die eheliche. Die übertriebene Anpreiſung der Eheloſigkeit hatte ihren Grund in der heidniſchen Frivolität, die unter den gemeinen Chriſten zuerſt nicht ſelten war, und bei den beſſeren ein Ueberſchlagen auf die entgegengeſezte Seite veranlaßte. Ferner behauptete er, Faſten ſei nicht beſſer, als eſſen mit Dankſagung gegen Gott.

Hieronymus trat zuerſt gegen ihn auf mit ſchimpfender ſchwülſtiger Rhetorik, und ſtellte den Werth der Jungfrauſchaft ſo hoch, daß die Ehe beinahe als eine Sünde erſchien; ſelbſt ſeine Freunde und andere unparteiiſche Männer hielten das für zu weit gegangen, und ſuchten, aber vergebens, das Buch zu unterdrükken. Auguſtin in ſeinen retractationes ſelbſt ſagt, daß er durch das Beiſpiel des Hieronymus gewarnt worden ſei. Er trat daher nachdrükklicher gegen ihn auf und ſchrieb erſt de bono conjugali, dann de viduitate, dann de sancta virginitate; im lezten will er die Jungfrauſchaft erheben, er allegoriſirt aber ei-

gentlich und ſagt, Die Kirche ſei die ewige jungfräuliche Braut Chriſti, welche von der Jungfrau dargeſtellt werde; ſie ſeien Mütter Chriſti, weil ſie ſeinen Willen thäten. Eben ſo gut hätte er conſequenter Weiſe nun auch von den Verheiratheten in ſeinem Buche de bono conjugali behaupten müſſen, daß die Ehe als Symbol der Wiedergeburt angeſehen werden müſſe. In der griechiſchen Kirche dagegen, wo Maria nur als diejenige galt, in welcher ſich die Menſchheit Chriſti gebildet hatte, finden ſich noch andere Ausdrükke; ſo ſagt Baſilius M. an der Stelle von der Rede des Simeon, Es ſeien die Worte, „die Rede ging ihr durchs Herz wie ein Schwerdt," ein Anfall des Unglaubens; und in exegetiſchen Homilien, welche zu redneriſchen Uebertreibungen nicht reizten, erkannte auch noch Chryſoſtomus ihre Unvollkommenheit an, und ſagte zum Abſchnitt von der Hochzeit zu Cana, Sie habe mit den Wundern Chriſti Prunk treiben wollen und habe ſich an ſeinem Tode eben ſo gut geärgert wie die Jünger. Auguſtin dagegen ſagte ſchon, Er wolle die Frage lieber nicht berührt haben, ob Maria habe ſündigen können. — Jovinian lehrt auch, Die in der Taufe wiedergeborenen könnten nicht mehr in die Gewalt des Teufels kommen (d. h. der heilige Geiſt wäre beharrlich bei ihnen und darum alle ihre Sünden läßliche), und es brauche darum um ſo weniger eines aſcetiſchen Lebens, als alle verdienſtlichen Handlungen einander gleich, alſo auch die im geſchäftigen Weltleben eben ſo gut als die in der Einſamkeit wären. Aehnlich dem Jovinian war Vigilantius aus der Gascogne, Presbyter zu Barcellona. Er war auf
396 einer Reiſe nach Paläſtina (a. 396) vom Biſchof Paulinus von Nola an den Hieronymus empfohlen. Sie ſcheinen ſich aber nicht lange vertragen zu haben, denn als er gegen die Mißbräuche mit den Reliquien ſchrieb, wurde Hieronymus noch heftiger gegen ihn als gegen den Jovinian, und führte das im damaligen kirchlichen Stil durch. Als Beiſpiel ſeines Verfahrens diene, daß er ihn Dormilantius nannte, ſo daß er troz aller ſeiner Verdienſte

eine der schwärzesten Stüzen des Aberglaubens war. Vigilantius spricht auch gegen das Brennen der Kerzen in der Kirche am hellen Tage als etwas heidnisches; der heidnische Pomp wurde aber immer mehr in die christlichen Kirchen aufgenommen. Beide Männer wurden verdammt und hatten so wenig Anhang, daß man sieht, der Strom war nicht mehr aufzuhalten.

Wir bleiben zunächst im Abendlande. Die priscillianistischen Händel sind auch daher merkwürdig, weil sie das erste Todesurtheil gegen Kezer enthalten. Es findet ein großer Contrast in der Unsicherheit über den Gegenstand der Abweichung und im Extrem der Behandlung statt. Viele Kirchenväter rechnen die Priscillianer zu den Manichäern, von denen noch nicht die Rede gewesen ist. Mir scheinen sie etwas zuerst in diese Gegend gebracht zu haben, oder etwas vergessenes haben in Aufnahme bringen wollen, was griechischen Ursprungs war. Das wesentliche ihrer Lehre waren poetische Ausschmükkungen der origenistischen Philosopheme über die Seele, von der Präexistenz der Schuld u. dgl., verbunden mit einer hyperkatholischen Feindschaft gegen das Fleisch. Die Materie war aber der Siz der Sünde bei den Manichäern und daher die Verwechslung. Orosius sagt, daß sie sabellianisirten; aber wie damit stimmt, daß sie nach Augustin (VI. p. 694) Christo bloß einen Geist aber kein wahres Fleisch beigelegt hätten, kann ich nicht einsehen. Die Art, Christum als ἐνέργεια anzusehen, erfordert ein Subject, daher hat es mit dem sabellianisiren auch wol nicht seine Richtigkeit. Kurz es wurde in Bezug auf sie eine Synode zu Cäsaraugusta in Spanien gehalten, wo sie aus der Kirchenge- 380
meinschaft ausgeschlossen wurden. Durch Gunst der weltlichen Obrigkeit wußten sie auf ihre Beschwerde dieses aufzuheben. Auf einer zweiten Synode zu Burdigala (384) wurde Priscillian 384
wieder ausgeschlossen und appellirte an den Kaiser Maximus zu Trier. Dieser ließ den Mann nebst vielen Bischöfen zur Untersuchung zu sich kommen. Diese waren sehr streng, und es war

ſchon vom Todesurtheile die Rede, Martin von Tours und Ambroſius von Mailand erklärten ſich aber aufs ſtärkſte dagegen, und kündigten den Biſchöfen, die daran Antheil gehabt hatten, die Kirchengemeinſchaft auf. Die Sache nahm nun die Wendung, daß die Biſchöfe ihr Urtheil abgaben und die Vollziehung dem Kaiſer überließen. So wurden denn die Priscillianer von der weltlichen Obrigkeit zum Tode verurtheilt, theils mit aus dem Grunde, daß ſie in nächtlichen Zuſammenkünften Unzucht getrieben hätten, was ſehr unwahrſcheinlich iſt bei der Feindſchaft der Priscillianiſten wider das Fleiſch. Das Todesurtheil war aber nicht ſo ſtark, als es in der Relation erſcheint. Maximus war lüſtern nach den Schäzen der Priscillianiſten, die meiſtens wohlhabende Leute waren, und ebenſo war es mit dem Eifer des Martin und Ambroſius; ſie wollten nur nicht, daß Biſchöfe zum Tode verdammten; daß bürgerliche Strafen ein heilſames Mittel ſeien, die Menſchen zum geiſtigen Wohl zurükkzuführen, war ihnen nicht zuwider. Tödtet man aber den Kezer außer der Kirche: ſo raubt man ihm die Zeit zur Buße; iſt er zurükkgekehrt: ſo braucht man ihn nicht zu tödten. Die Gründe, meint Auguſtin, die andere Härten rechtfertigten, waren hier nicht anwendbar.

400 In den Beſchlüſſen der toletaniſchen Kirchenverſammlung, welche nur antiſabellianiſch ſind, findet ſich ein neuer Aufſchluß darüber, daß ſie als Nichtmanichäer angeſehen wurden. Dort wurden verdammt das Läugnen der materiellen Auferſtehung, was mit Origenes und ihrem Grundſaze zuſammenhängt, das materielle ſei der Unſterblichkeit nicht würdig; ferner die marcionitiſche Duplicität Gottes, die Behauptung, daß Gottheit Chriſti und Fleiſch Chriſti eine Natur haben. Ebenſo wurde in Bezug auf ſie die Ehe in Schuz genommen. Als troz der Confiscationen die Sache nicht aufhörte: ſo ſchritt man zum Vergleich. Man legte dem priscillianiſchen Biſchofe Symphoſius viele Lehrſäze vor, deren Verwerfung er ſehr gern unterſchreiben

wollte aus dem Grunde, weil sie in seiner Partei gar nicht vorgetragen wurden. Man sieht, wie wenig man auf die Berichte der Gegner geben darf. Auf der toletanischen Kirchenversammlung wurde auch troz des in Schuz nehmens der Ehe festgesezt, daß sich die Geistlichen der Kindererzeugung enthalten sollten, dagegen wurde das Concubinat als straflos angesehen. Eine gänzliche Verwirrung der Begriffe! Man sieht in diesen Händeln auch, wie dergleichen damals geführt wurden. Die Priscillianer, angesehene und reiche Leute, auch in guten Verbindungen, wußten das Urtheil des Gratian durch seine Statthalter aufgehoben zu machen. Darnach schrieben sie an den Ambrosius und Damasus von Rom und stellten ihnen vor, wie Unrecht es sei, daß ihre Verurtheilung ohne sie gemacht sei. Es gelang jedoch diesmal nicht, in der Folge aber oft.

Die donatistische Spaltung dauerte nach allen Verfolgungen fort. Es ist gar nicht möglich, daß diese Spaltung so lange hätte dauern können, wenn sie bloß auf dem Saz beruht hätte, von dem sie anfing, daß die gefallenen nicht in die volle Kirchengemeinschaft dürften aufgenommen werden, und daß die katholische Taufe deshalb unrein sei, weil dies dort als Maxime gelte; sondern es läßt sich das nur daraus erklären, daß bei den Donatisten auf eine größere Reinheit der Sitten gehalten wurde, und daß die Laxität und Frivolität in der lateinischen Kirche, besonders des Klerus, ihnen eine Menge von ernsten Männern zuführte. Die Donatisten führten immer an, daß die Unsittlichkeit so vieler katholischen Geistlichen die Kirche beflekke, und daß die Sacramente durch diese ausgetheilt gar nicht ihre Wirkung haben könnten. Die katholischen widerlegen diesen Vorwurf niemals faktisch, werfen ihn auch nicht auf die Donatisten zurükk, sondern sehr gut zeigt nur Optatus in seinem Werk, daß es beim Sacrament nicht auf die Beschaffenheit dessen, der es verrichtet, ankommt, sondern auf die Gnade der gebenden Trinität und auf den Glauben des empfangenden Täuflings. Dies

wurde nun ſeitdem allgemeine Kirchenlehre und war auch richtig in Bezug auf das Sacrament, aber eine ſehr üble Folge, ſofern dadurch die perſönliche Würde des Geiſtlichen gleichgültig gemacht wurde.

Es wurde in der herrſchenden Kirche zu Afrika oft über Mangel an Geiſtlichen geklagt, deshalb zog man gelindere Saiten gegen ſie auf, und die Donatiſten wurden oft gebeten, mit ihrem Klerus zu ihrer Kirche überzutreten. Man ſieht, wie troz alles falſchen in der Theorie ein guter Kern unter ihnen war. Die Donatiſten hatten ſich von neuem dadurch verhaßt gemacht, daß ſie ſich um ihre Reſtitution an den Julian gewandt und ihn als gerecht geprieſen hatten, und daß ſie ihn baten, ſie, ohnerachtet ſchon Conſtans ſie vertrieben, ebenſo wieder einzuſezen wie die, welche Conſtantius vertrieben hatte. Da hatten die katholiſchen gute Gründe gegen ſie. Nachdem das Chriſtenthum wieder auf den Thron gekommen, war unter Valentinian zwar nicht viel gegen ſie zu machen, aber vom Gratian extrahirte man ſtrengere Geſeze gegen ſie unter dem Vorwand, daß ſie die Taufe durch Wiederholung verunreinigten. Demohnerachtet blieben die Donatiſten ſo zahlreich, daß ſie Synoden von 100 ja 300 Biſchöfen halten konnten.

Wenn wir ſie im fünften Jahrhundert ſich verlieren ſehen: ſo lag das nicht in der Strenge, ſondern in der Milde, die man
393 ſeit der Kirchenverſammlung zu Hippo (393) wieder hatte eintreten laſſen, daß man das Geſez, daß ihre Geiſtlichen nur als Laien ſollten in die katholiſche Kirche aufgenommen werden, aus Mangel an tüchtigen Geiſtlichen in dieſer Kirche aufhob. Sie erbot ſich nämlich, ſolche, welche nicht ſelbſt wiedergetauft, oder welche mit ihrer ganzen Gemeinde übergingen, als Geiſtliche aufzunehmen. Der große Mangel an Geiſtlichen Afrikas iſt übrigens wol zu begreifen, theils aus der Menge von Mönchen, die ſich hernach zum Lehramt nicht hergeben wollten, theils eben daraus, daß die von ſtrenger Sitte ſich lieber zu den Donatiſten neigten.

Ferner kam auch die maximianische Spaltung unter den Donatisten selbst dazu, wo eben solche Intriguen gespielt wurden, wie nur irgend unter den katholischen a). Später begingen sie die Inconsequenz, daß sie diejenigen, die Maximian oder die, welche, weil sie ihn gewählt hatten, mit ihm ausgeschlossen waren, während der Spaltung getauft hatten, doch nicht wieder tauften, welches hernach besonders Augustin, der in öftern Unterredungen mit ihnen sie noch sanfter verwies als in seinen Schriften, trefflich benuzte. Dennoch erließ Honorius 405 und 407 wieder 405 und 407
strenge Gesezе gegen sie, und Augustin hatte bei aller seiner Milde gegen sie in den persönlichen Verhandlungen zu den strengen Edikten mitgewirkt. Er erklärte sich darüber an den donatistischen Bischof Vincentius (Ep. XCIII.) und nannte die Landesverweisung eine heilsame mit Sanftmuth gemischte Strenge. „Durch die kaiserlichen Edikte wären viele Donatisten bekehrt worden, und auch Paulus wäre durch eine Gewaltthat Christi bekehrt.“ Doch sofern ist er noch dem Hieronymus vorzuziehen, als er zum Behuf der Vereinigung den Unterschied zwischen Kezerei und Spaltung festhielt, welchen Hieronymus nur in thesi festhält, aber meint, in praxi ersinne sich jede Spaltung eine Kezerei, welches ein höchst zerstörender Saz war bei der großen Häufigkeit von Spaltungen über streitige Wahlen, die durch intrigante Geistliche so leicht zu bewirken waren. Bei dieser Voraussezung des Hieronymus mußte die Einheit und Continuität der Kirche ganz verschwinden, und sie war also völlig dem katholischen Interesse entgegen.

Das merkwürdigste war endlich die große zuerst von den Katholiken und unter vortheilhaften Bedingungen nachgesuchte

a) Die Donatisten hatten (393) eine Synode von mehr als 100 Bischöfen gegen ihren Bischof Primianus, den Nachfolger des Parmenianus. — Maximianus war an seiner Stelle geweiht; allein da Primianus eine noch größere Synode von 300 Bischöfen (394) zusammenbrachte, wurde Maximian und die ihn gewählt hatten, ausgeschlossen. Schl.

411 Unterredung zu Carthago (411), von Honorius veranſtaltet, der den Marcellinus als kaiſerlichen Commiſſarius hinſchikkte. Man unterredete ſich drei Tage lang. Man kann nicht leugnen, daß hier in der katholiſchen Kirche ſchon viele Anſichten ausgebildet waren und zum Vorſchein kamen, weshalb man ſich in der Reformation gegen ſie erklärte. Die katholiſchen gingen aus von der allgemeinen Gültigkeit der Sacramente; darauf ſagten die Donatiſten, Gut, ſo tretet zu uns über, wir können eure Taufe nicht gelten laſſen. Darauf ſagte die katholiſche Kirche, Ja, die Taufe iſt zwar allgemein gültig, aber ſie nüzt außerhalb der katholiſchen Kirche nichts. Die äußerliche Einheit der Kirche war alſo ausgeſprochen. Fragte man nun, Wie dieſe äußerliche Einheit zu Stande komme? ſo antwortete man, Durch die Succeſſion der Biſchöfe; und Wie konnte das geſchehen, da nicäniſche und arianiſche Biſchöfe überall gewechſelt hatten? Da kam der römiſchen Kirche das zu ſtatten, daß ſie ſich rein erhalten, was aber, wenn man ehrlich ſein will, ſeinen Grund in der großen Mittelmäßigkeit der katholiſchen Kirche hatte.

Die Donatiſten hatten einen beſſeren Ausgang erwartet, weil ſie ſich ſelbſt nicht überwunden gaben, der kaiſerliche Commiſſarius erklärte ihnen aber, ſie ſeien widerlegt, und ſo blieb ihnen nichts übrig, als einzugehen auf die Vorſchläge, die ihnen die Verſammlung zu Hippo gemacht hatte; denn man konnte doch aus den Akten auch dem Volke begreiflich machen, daß mehr die Hartnäkkigkeit als das Recht auf der Seite der Donatiſten geweſen ſei. Dieſe appellirten noch an den Kaiſer, allein er beſtätigte die Entſcheidung ſeines Bevollmächtigten, und da nun die frühern Geſeze gegen die, welche ſich nicht umwandten, in Wirkſamkeit geſezt wurden: ſo traten ſie größtentheils über. — Hier ſehen wir wieder, wie es nicht zu vermeiden war, daß die Entſcheidung dogmatiſcher Streitigkeiten in die Hände von Laien kam, ſobald ſie auf einer Verſammlung zur wirklichen Entſcheidung gebracht werden ſollten. Dies war um ſo übler, als zunächſt die Sache in

einen beſſern Gang gekommen war als früher. Valentinian hatte ſich erklärt, er wollte das Ausſchreiben der Kirchenverſammlung ganz den Geiſtlichen überlaſſen; allein die Gewohnheit war ſchon zu groß, daß die eine Partei ihr Anſehn bei Hofe geltend zu machen ſuchte und daß der Kaiſer am Ende wieder die Kirchenverſammlung ausſchrieb und Geſandte hinſchikkte, die an ſeiner Stelle entſchieden.

Manichäiſche und pelagianiſche Streitigkeiten.

Der Manichäismus rührt aus der älteren Zeit her; der eigentliche Urſprung deſſelben iſt ſehr dunkel, ja der Terminus ſelbſt iſt in ſeinem dogmatiſchen Sinne auch zweifelhaft. Indeß iſt der Hauptpunkt das dualiſtiſche, welches wieder in der Zeit, wo Auguſtinus beſonders den manichäiſchen Streit führte, zuſammenfiel mit der Frage, In wiefern die Sünde könne auf Gott zurükkgeführt werden. Dieſe Frage war nun ſchon im Chriſtenthum ventilirt worden. Um einigermaßen an etwas anzuknüpfen gehen wir auf den Punkt zurükk, an den wir auch den Gnoſticismus anknüpften. Beide Lehren ſind nicht abzuleiten von Simon Magus noch von Menander, der nicht einmal Chriſt war. Aber diejenigen, die Plotin in den Enneaden als Gnoſtiker anführt, und diejenigen, die Porphyrius in den Erläuterungen über Plotin beſchreibt, daß nämlich unter den Chriſten welche geweſen wären, die die Bücher des Zoroaſter dargeſtellt hätten als höheres enthaltend als Plato, führen auf die Manichäer. In den Büchern des Zoroaſter herrſcht der Dualismus, dieſer wird den Manichäern zugeſchrieben. Die Gnoſtiker nehmen keinen ſo beſtimmten Dualismus an. Marcion behauptete zwar neben Gott urſprünglich die ὕλη, aber das iſt wol im Platonismus gegründet.

Die Manichäer ſelbſt werden von Manes, Mani, Manichäus abgeleitet; über Namen und Perſon iſt man unſicher

und beſonders in Bezug auf ſein Chriſtenthum. Einige behaupten, er ſei als ein Chriſt geboren und Presbyter einer chriſtlichen Gemeinde geweſen; ausgeſtoßen aus der chriſtlichen Gemeinde und zu den Perſern geflohen, ſei er dort vom Könige hingerichtet. Andere ſagen, er ſei erſt ſpäter ein Chriſt geworden. Cyrillus von Jeruſalem erzählt in der ſechsten κατήχησις von einem Saracenen Scythianus in Jeruſalem, einem Ariſtoteliker, daß dieſer ſpäter nach Perſien gekommen ſei; ſeine Bücher ſeien in die Hände eines Sklaven Cubricus gefallen, der ſich nachher Manes nannte, und auf dieſer ariſtoteliſchen Philoſophie wäre ſein Syſtem aufgebaut worden. In den noch aufbehaltenen Fragmenten von Briefen des Manes an den Odas (in Fabricius bibliotheca sacra) nennt er die Chriſten Γαλιλαῖοι; alſo iſt er nicht urſprünglich ein Chriſt geweſen, denn es läßt ſich nicht denken, wenn er aus der chriſtlichen Tradition, d. h. geborner Chriſt war, daß er die Chriſten ſollte mit einem Nekknamen bezeichnet haben. Nun ſtimmt damit die Art, wie die älteren manichäiſchen Syſteme von chriſtlicher Seite behandelt werden, zuſammen, und das fügt ſich in die Darſtellung, daß Manes erſt ſpäter vom Chriſtenthum etwas erfahren und ſo Chriſtum in ſein Syſtem eingeflochten, aber nicht einmal ſeinen Namen genannt habe, als zu ſehr jüdiſch, und an die meſſianiſchen Ideen geknüpft. So war das eigenthümlich chriſtliche wol nur zufällig im manichäiſchen Syſtem, freilich nur in den erſten Anfängen deſſelben. Nachher ins römiſche Reich gekommen hat das chriſtliche darin überhand genommen, obgleich noch zu Auguſtins Zeit ſelbſt der manichäiſche Biſchof Fauſtus die Gegenpartei nicht katholiſche Kirche ſondern χριστιανοὺς nennt, mithin ſich ſelbſt als außer der Kirche allein ſtehend anerkennt. Ungewiß iſt es, wann der Manichäismus ins römiſche Reich gekommen. Zuerſt iſt ein Geſez
290 des Diocletian gegen ſie bekannt (290). Das iſt von vielen für unächt erklärt, es iſt aber im ächten Stil der damaligen Zeit geſchrieben, aus dem ächt politiſchen Standpunkte: Die ſchlechte

perſiſche Religion möchte das unſchuldige römiſche Volk verführen u. dgl. Im vierten Jahrhundert hat Titus von Boſtra ſchon gegen den Biſchof Juſtin, einen Manichäer, geſchrieben, welche Manichäer wol aus Meſopotamien hereingedrungen waren; im vierten Jahrhundert ſchreibt Victorin gegen ſie; vom vierten Jahrhundert an iſt der Manichäismus in der Nähe des Chriſtenthums, und von da an hat ſich die chriſtliche Geſtaltung des Syſtems gebildet.

Aber betrachtet man das Syſtem ſelbſt, ſo iſt es ſeinem Weſen nach dualiſtiſch, doch nicht ſo, daß nur eine ewige Materie neben Gott vorausgeſezt werde, wie bei Marcion und anderen Gnoſtikern, denn dieſe, wie das platoniſche μὴ ὄν, war ein lebloſes, ein Grundſtoff aber kein Grundweſen; ſondern der Manichäismus iſt ſpiritualiſtiſch. Geht man nun davon aus zu ſagen, In der chriſtlichen Kirche waren ſchon Keime genug gelegt für eine ſolche Anſicht, und eine ſolche konnte ſich dem Chriſtenthum ſehr nähern und viele Chriſten an ſich ziehen: ſo hatte im dogmatiſchen, aſcetiſchen und hiſtoriſchen Gebiete ſich die Lehre vom Teufel ausgebildet als mächtig über Leib und Seele; ſein war ein eigenes Reich, offenſiv dem Reiche Gottes gegenüber. Dies iſt eine Annäherung an den Manichäismus. So findet ſich auch zeitig in der chriſtlichen Kirche eine apokryphiſche Schrift, das Evangelium des Thomas genannt; dieſer Apoſtel habe im Morgenlande das Evangelium verkündigt und ſich den dortigen Begriffen angeſchloſſen, und ſo wäre das Evangelium voll von manichäiſchen Ausdrükken. Daher ward es auch bald aus dem Kanon ausgeſchloſſen. Cyrill ſagt, Unter Manes erſten Schülern ſei ein Thomas geweſen, und dieſer ſei der Verfaſſer des Evangeliums. Aber das iſt keine reine Nachricht und eine bloße Combination aus der Aehnlichkeit.

Der manichäiſche Dualismus war ſo ausgebildet, daß es von Anfang an zwei entgegengeſezte Reiche gegeben habe, eins des Lichts und eins der Finſterniß. Das erſte, durchaus gei-

ſtig und immateriell, Gottes, das zweite des böſen Grundweſens. Die Nachricht des Theodoret in dem Buche über die Häreſien iſt zu bezweifeln, nämlich daß der Name σατανᾶς vorgekommen ſei: Manes nenne den ἄρχων τῆς ὕλης Satanas, und dann, Manes nenne den διάβολος bald ὕλη, bald ἄρχων τῆς ὕλης. Nun kommt aber der Name Satanas erſt bei dem ſpäteren Manichäer Agapius vor, den Photius anführt. Jedem dieſer Reiche wurde nun eine Region zugeſchrieben und eigene Elemente, die einander parallel laufen, entgegengeſezt gute und böſe. Im Reiche der Finſterniß ſei kein Licht, das Licht ſei des böſen unfähig; im Reiche des Lichts fehle die Erde als Element, das heißt, der ſtarre Stoff ſei der Theilnahme am guten unfähig a). Dieſe Anſicht iſt auch in der chriſtlichen, ſelbſt in der katholiſchen Kirche gefunden worden, konnte ſich alſo leicht mit dem Chriſtenthum aſſimiliren. Dennoch troz dieſer zwei Grundweſen proteſtiren die Manichäer dagegen, daß ſie zwei Götter annehmen, wenngleich zwei Grundweſen. Das könnte ein bloßer Wortſtreit ſcheinen, aber es liegt doch ein Sinn darin.

Der Urſprung des Syſtems iſt kosmologiſch oder naturphiloſophiſch. Sie ſagen, Es ſei ein Streit zwiſchen beiden Reichen entſtanden; im Reich der ὕλη ſei ein Zwieſpalt ausgebrochen, aus dieſem ſei eine Vereinigung entſtanden zum Kriege gegen das Lichtreich; als das Reich der ὕλη gegen das Lichtreich angerükkt, habe Gott keine Zerſtörungsmittel gehabt gegen das dunkle Reich. So ſieht man, wie die Manichäer in Gott den Begriff der reinen Güte hervorgehoben haben. Sagt man, es fehlte an

a) Bei dieſer Anſicht und der genauen Verbindung des böſen mit der Materie war es natürlich, daß, als der Manichäismus ſich ausbildete, er die Auferſtehung nicht annehmen konnte. Kein Theil der ὕλη iſt der Auferſtehung fähig, ſagten ſie. Die Zwiſchenglieder aber konſtruirten ſie ſich ſo, daß die lichtartigen Seelen der Mond der Materie entreißt und ſie in dem Reich des Lichts wieder abſeze. Die der Finſterniß angehörigen Seelen müſſen Wanderungen durch das Thierreich antreten, ſtreitende und zugleich läuternde.

Zerſtörungsmitteln, weil dieſe nicht der Güte zukommen dürfen: ſo iſt das eine Art die Güte zu faſſen, wodurch der Macht Abbruch geſchieht. Das iſt die eigenthümliche Tendenz des manichäiſchen Syſtems; ſie opferten alſo die Allmacht auf gegen die Güte, denn die Güte konnte nichts böſes ſchaffen. Aus der Entwikklung des chriſtlichen Lehrbegriffs erkannte man, wie ſpäter beide Eigenſchaften in Uebereinſtimmung gebracht ſind. — So hatte alſo das böſe ganz außer Gott ſeinen Grund, aber darum mußte ein Grundweſen ſein, woraus es abzuleiten war, unabhängig von Gott. Wenn man die chriſtliche Darſtellungsweiſe betrachtet: ſo iſt der einzige Unterſchied, daß hier der Teufel und ſein Heer nicht als urſprünglich unabhängig von Gott geſezt werden, aber ſo iſt der Streit nicht aufgelöſt. In der Gegenwart erſcheint der Teufel immer ſchlechthin im Gegenſaz gegen Gott, obgleich geſagt werden kann, er könne nichts ohne göttliche Zulaſſung. Was aber zugelaſſen wird, iſt von Gott ſelbſt nicht ausgegangen, das iſt alſo immer gegen die abſolute Macht und eine Hinneigung zum Manichäismus.

Nun iſt aber dem Manichäismus aus dieſem Streit erſt die Welt hervorgegangen. Gott wußte ſich nicht anders zu helfen, als daß er einen Theil des Lichtweſens außer den Grenzen des Lichtreiches hinſtellte, wo ſich das finſtere Reich fangen ſollte. Da es aus Sehnſucht nach dem Lichte angerükkt kam, um das Licht in ſich einzuſaugen: ſo war durch die Vermiſchung von Licht und Finſterniß die Welt entſtanden.

Nun iſt daran zu denken, wie hieran die Erlöſungstheorie geknüpft iſt. Vorher aber noch das: hier ſieht man die Weltſchöpfung als, in Bezug auf den Antheil Gottes daran, aus nichts anderem hervorgegangen als aus einem polemiſchen Reize. In der Vorſtellung der Gnoſtiker war auch eine Art Welt, aber es war keine Scheidung von Gott und Welt darin, das göttliche Weſen nur eine Ausdehnung in geiſtigen Emanationen. So iſt ſchöpferiſch das göttliche Weſen nicht ohne einen

äußerlichen Impuls, auf eine Art, daß die Güte und Macht einander beſchränken, eins das andere aufhebt; die Güte aber iſt ſelbſt beſchränkt, da der abſolut quiescirende Gott nicht vollſtändig gut iſt. Wenn wir die Lehre vom Teufel gleich in ihrer Ausdehnung annehmen: ſo iſt im katholiſchen Syſtem eine Annäherung zum Manichäismus, aber das katholiſche Syſtem hat den Vorzug darin, daß es die Schöpfung rein aus dem göttlichen Willen ohne äußeren Impuls darſtellt, und die göttliche Güte als ein an ſich produktives.

Dieſe Entſtehung des Lebens aus der Vermiſchung des Lichts und der Finſterniß iſt in der ſpäteren manichäiſchen Vorſtellung, wie ſie Auguſtin beſchreibt, verloren gegangen. Die Erlöſungstheorie hatte ſich da ausgebildet; der Manichäismus aus perſiſchem Urſprung hatte ſich in das Chriſtenthum eingebildet, das dem Chriſtenthum fremde ſich immer mehr aufgehoben. Natürlich iſt, daß eine Trinitätslehre nur, nachdem der Manichäismus ganz ins Chriſtenthum eingegangen war, entſtehen konnte und daß dieſe nicht rein war, ſondern eine naturphiloſophiſche Geſtaltung annahm. Es iſt eine Emanation Gottes, die als Wache gegen das böſe ausgeſtellt wird, das außer dem Lichtreiche hingeſtellt iſt, wie Chriſtus, daher iſt dieſer leidensfähig. Später hat ſich die Sache mehr ſabellianiſch geſtaltet. Der Manichäer Fauſtus, der bedeutendſte wie es ſcheint ſeiner Zeit, ſagt, ſie verehrten Gott in dreifacher Benennung: Vater im höchſten Lichte, Chriſtus im ſichtbaren Lichte, nämlich als Kraft in der Sonne und Weisheit im Monde, und Geiſt in der Luft, d. h. in der guten Luft, der dunklen entgegengeſetzt. Aus der Ergießung des Geiſtes nun erzeugte die Erde den leidensfähigen Jeſus, mit welchem Chriſtus auf eine beſondere Weiſe verbunden war, ſo daß dieſer aber etwas Menſchen ähnliches an ſich hatte. So iſt dieſer das Lebensprinzip aller von dieſen Ergießungen abhängigen geworden.

Da nun die Materie der Grund des böſen war: ſo mußte

der Erlöser keinen Theil an derselben haben, und die Auffassung der Erlösungslehre mußte eine doketische sein. Doch drükken sich die Manichäer zuweilen sehr dunkel aus und sprechen von einem Leiden des Erlösers, welches Materie in ihm voraussezt, denn der reine Geist kann nicht leiden. Aus der Stelle bei Augustin, „Man solle zurükkkehren zu dem in jeder Seele gekreuzigten Erlöser," scheint hervorzugehen, daß sie die Leiden Christi symbolisch betrachteten, als Typus für die Leiden jedes Menschen in dem Kampfe des geistigen mit dem materiellen. Ihre Erlösungslehre war die, Jeder Mensch hat zwei Seelen, eine gute aus dem Lichtreiche, eine böse aus dem Reich der ὕλη (wie νοῦς, λόγος und die ἐπιθυμίαι der Griechen). Beide Seelen siegten wechselsweise, wenn es das Gesez der Naturnothwendigkeit und Impulse mit sich brächte. Christus sei ein beständig fortwährender Impuls, um die gute Seele zu stärken, und wer mit ihm in Verbindung tritt, bei dem siege beständig die gute Seele. Ueber ihre Eschatologie ist man zweifelhaft; nach einigen hatten sie ewige Strafen, welche nach der Constitution, nicht nach dem Willen treffen. Die Weltordnung hört auf, wenn alles, was in das Lichtreich gezogen werden kann, hineingebracht worden ist, dann wird das Reich der Finsterniß wieder verschlossen und die unverbesserlichen Seelen müssen davor Wache halten.

Diese ist die ihrem Systeme angemessenste und daher wol die richtigste Auffassung. Der Hauptgegenstand der Polemik war hier, daß die Erlösung abhängig gemacht wurde von der Naturnothwendigkeit, der Stärke und Schwäche des guten Prinzips in jedem, und daß vom freien Willen nicht die Rede war. Die Manichäer sagten außerdem, Der freie Wille sei nichts als die Licenz zu sündigen, daher könne man auch gar keinen freien Willen wünschen. Das hing so zusammen: sie hielten sich an das liberum arbitrium und sagten, Der guten Seele müssen wir es zuschreiben; diese kann aber ihrer Natur nach nichts anders als das gute wollen, und daher können wir ihr kein liberum

arbitrium zuſchreiben. Die böſe Seele ſolle eigentlich nur gehorchen, nur wenn ſie ſich ſelbſtändig macht, habe ſie eine libertas arbitrii; das heißt aber bloß eine licentia peccandi.

In ihrer Bibliologie waren ſie Verwerfer des alten Teſtaments, wie viele der gnoſtiſirenden Lehrer, und ſie machten den Chriſten den Vorwurf, daß ſie die Lehre Chriſti, die das Geſez aufgehoben habe, durch altteſtamentliche Moral verunreinigten. Das ſezte eine recht reine Vorſtellung von der Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit und eine reine Moral voraus. Aber auch das neue Teſtament nahmen ſie nicht ganz an; ſie wollten ſich dabei derſelben Freiheit bedienen, wie die katholiſche Kirche beim alten Teſtament; theils hätten aber ſchon die Apoſtel Chriſtum nicht vollſtändig verſtanden, weshalb er ihnen den παράκλητος verheißen habe, und dieſer ſei Manes geweſen. Ob dieſer ſich ſelbſt ſo genannt, iſt nicht ganz klar; er nennt ſich in Fragmenten Apoſtel nach dem Willen Gottes, und daraus mag dieſe Anſicht wol herrühren [a]). Von den Evangelien ſagten ſie, Sie ſeien von ſpäteren Chriſten, nicht von den Apoſteln geſchrieben, ſondern nach ihren Erzählungen (κατά). Daher nahmen ſie aus der Schrift bloß, was ihnen nach dem Geiſte einer Offenbarung Chriſti angemeſſen ſchien [b]). Daher hat man ſie für die erſten chriſtlichen Rationaliſten gehalten, als hätten ſie die Vernunft zur Richterinn über die Schrift gemacht. Das iſt aber nicht wahr, ſie gingen zurükk auf einen göttlichen

a) Was Theodoret ſagt, daß Manes ſich ſelbſt habe Chriſtus und Paraklet genannt, will nicht recht damit übereinſtimmen, was von der Perſönlichkeit Chriſti in ihrer allgemeinen Theorie ſteht. Allein wahrſcheinlich hat es auch verſchiedene Modifikationen gegeben und ſpätere Manichäer haben vielleicht den Manes als eine ſolche wiederholte Perſönlichkeit angeſehen.

b) Fauſtus der Manichäer hält alle neuteſtamentlichen Schriften für lange nach der Apoſtel Zeit untergeſchoben, und Auguſtin (T. VIII. p. 111) bekennt, ohne das Zeugniß der Kirche würde er auch nicht an die Evangelien glauben. Schl.

Gesandten Manes, und da kam wieder etwas supranaturalistisches heraus.

Wie wir die Manichäer genauer kennen seit Augustin: so haben sie vollkommen den Geist der christlichen Kirche angenommen, nur daß ihr Cultus sehr einfach blieb. Ihre Ansicht von der Materie konnte sich nicht anders ausdrükken als in einer ihr entsprechenden Lebensweise, daher die Enthaltsamkeit bei ihnen eine große Tugend war, und es muß uns Wunder nehmen, daß sie den katholischen Vorwürfe machen über ihre Enthaltsamkeit, Jungfrauschaft, Fasten u. s. w. Das hing so zusammen. Sie theilten sich in zwei Klassen, auditores und genus sacerdotale, oder Illuminati, Electi. Nun gaben sie nur den lezteren die Vorschriften der Enthaltsamkeit, und daher polemisirten sie gegen die katholischen, die theilweise dem Clerus das auch vorschrieben, es aber nicht ganz durchsezen konnten. Die Manichäer hielten sich für consequenter, indem sie keinem die Enthaltsamkeit zumutheten, der nicht die Kraft dazu hätte; die Kraft dazu sollte sich erst in ihnen selbst zeigen.

Was die Polemik gegen sie betrifft: so ist die älteste wol, von der wir Kenntniß haben, die des Arius, denn dieser sagt in einem Briefe an den Alexander, Er müsse sich des Ausdrukks ὁμοούσιος enthalten, um dem manichäischen auszuweichen; diese sagten, Der Sohn sei ein μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρός. Das ist nicht so genau mit den Grundzügen ihrer Lehre in Uebereinstimmung zu bringen, außer in wiefern das Licht im Raum vertheilt und daher selbst untheilbar ist. Arius hatte seine Schule in Alexandrien gemacht und konnte in Syrien Bekanntschaft mit den Manichäern gemacht haben; die Manichäer waren nämlich von Persien hereingezogen und in der übrigen Kirche noch nicht bekannt. Cyrillus von Jerusalem in seiner sechsten Katechese redet von einer Unterredung des Bischof Archelaus mit dem Manes selbst, die zwar älter sein müßte, aber noch zweifelhaft ist, da man von der Person des Manes selbst gar nichts weiß,

auch betrifft dieses Gespräch nur die Verehrung des A. T. Darauf folgt Titus, Bischof von Bostra, im Anfang des vierten Jahrhunders, der zuerst eigens gegen sie geschrieben hat. Er hat seine Widerlegung gegen die allgemeinen Principien gerichtet und mehr dialektisch durchgeführt. Er geht vom räumlichen Dualismus aus, Zwei Grundwesen müßten doch geschieden sein, denn sonst müßte eben vermöge ihrer Entgegengesetztheit das größere von Anfang an darin begriffen gewesen sein das geringere zu besiegen. Wenn die gute und dunkle Seele also getrennt und beider Reiche eben so getrennt wären: so müsse es ein drittes geben, was beide Reiche räumlich trennte, welches das eigentlich bestimmende sei. Da sie dies aber nicht annähmen: so könnten sie auch nicht zwei Grundwesen annehmen. Didymus von Alexandria, Schüler des Origenes, der ebenfalls gegen die Manichäer geschrieben, geht eben so dialektisch zu Werke. „Es könne nicht zwei Grundwesen geben, am wenigsten ein ungezeugtes böses neben dem ungezeugten guten. Die Fähigkeit zum bösen müsse doch vom höchsten Wesen herrühren, und Gott müsse also auctor mali sein. Zugleich weist er einen Unterschied nach zwischen der katholischen Lehre vom Teufel, welcher durch den Mißbrauch der Freiheit gefallen sei, und dem bösen Grundwesen." Nun hat doch aber Gott auch hier dem Teufel eine des Mißbrauchs fähige Freiheit und außerdem den Impuls zur Ergreifung des bösen gegeben. Aus dem Didymus hat Gregor von Nyssa den größten Theil seiner 12 Syllogismen gegen Manes genommen. So wie wir sie jezt haben, scheinen sie nur Ueberschriften zu weiteren Ausführungen zu sein. Er sagt, Zwei entgegengesezte Wesen können nicht ἄφθαρτοι sein, weil sie sich gegenseitig aufheben. Gregor hat bei seiner katholischen Ansicht das selbst nicht recht durchführen können, denn wir müssen sagen, Wenn du das annimmst, daß böses und gutes sich aufheben, was muß aus dem bösen werden in der Welt? Wenn in Gott das gute ist: so muß das böse durch Gott aufgehoben wer-

den, es muß eine ἀποκατάστασις πάντων ins gute hinein geben. — Die Polemik des Auguſtin gegen ſie müſſen wir in Vereinigung bringen mit dem Pelagianismus.

Schade iſt es, daß wir nicht mehr geiſtreiche Produkte von den Manichäern ſelbſt beſizen. Offenbar iſt der Manichäismus nicht eine von den natürlichen Ausartungen des Chriſtenthums, aber er hat eine Verwandtſchaft mit dem eigenthümlichen Typus deſſelben. Denn wenn wir uns erlöſungsbedürftig fühlen: ſo liegt hierin eine Andeutung davon, daß es eine andere Gemeinſchaft gebe und ein anderes Princip, worauf dieſe zurükkgeht. Die Grenze zwiſchen Chriſtenthum und Dualismus kann da ſchwer abgeſtekkt werden. Manichäiſche Andeutungen ſind ſpäter im Chriſtenthum wieder vorgekommen und fehlen zu keiner Zeit. Damals nun, als der Manichäismus ſo ausgebreitet war und wirklich dem Principe nach eine große Sittenreinheit ſich bewahrte und zugleich eine bedeutende Intelligenz, war es natürlich, daß ſich im Chriſtenthum ſelbſt ein Gegenſaz gegen den Manichäismus bildete, und das iſt eigentlich der innere Grund der pelagianiſchen Bewegungen, die um dieſelbe Zeit entſtanden, als der Streit gegen die Manichäer am lebhafteſten geführt wurde.

Eine Vergleichung nun des Manichäismus mit dem Muhamedanismus dürfte ſehr zum Vortheil des erſteren ausfallen. Beide entſtehen außerhalb des Chriſtenthums, aber mit Kenntniß deſſelben; der erſtere neigt ſich zum Chriſtenthum hin und löſt ſich zulezt ganz in daſſelbe auf, der Muhamedanismus dagegen nimmt eine dem Chriſtenthum ganz feindſelige Richtung an. Die Partei der Manichäer nahm immer mehr im vierten Jahrhundert ab; ſie verloren ſich nach und nach in der katholiſchen Kirche, Analogien davon werden wir aber noch ſpäter finden. Daß ſie nicht früher mit der katholiſchen Kirche ſich vereinigten, geſchah wegen ihrer Abneigung gegen die Superſtition in derſelben. Ihre äußere Geſchichte iſt ſehr einfach. Da die Manichäer Antimonarchianer waren: ſo wurde im voraus ihr

Princip als unchristlich behandelt, daher die Verhandlungen nur einzeln und in Schriften geführt wurden. Valentinian I. und Theodosius I. verboten den Manichäern alle Versammlungen und nahmen ihnen am Ende alle bürgerlichen Rechte. Dabei gingen auch manche Verwechslungen vor, daß man Christen, die in äußeren Dingen mit den Manichäern übereinstimmten, mit ihnen verwechselte, z. B. die Enkratiten, und so sind viele Ungerechtigkeiten verübt worden. Unter Theodosius II. wurden die Manichäer aus Rom vertrieben und sehr verfolgt.

Wir kommen nun zum Augustinus, der die katholische Kirche gegen die Manichäer und Pelagianer vertheidigte.
354 Seine frühere Geschichte ist nicht ganz bekannt. Er war 354 zu Tagaste in Numidien geboren, seine Mutter war eine Christinn, sein Vater ließ sich erst später taufen. Er studirte Grammatik und Rhetorik in Madaura und Carthago, lernte aber nicht ordentlich griechisch. Der höhere Sinn scheint ihm zuerst durch Cicero geweckt worden zu sein, da er aber viel von Christus gehört hatte, las er die Bibel, welche ihn anfangs nicht sehr fes-
374 selte. Im zwanzigsten Jahre (374) wurde er Manichäer, was er neun Jahre blieb. Zulezt wurden die Manichäer ihm moralisch verdächtig, denn er hörte viel von Ausschweifungen der geweihten; ebenso wurden sie ihm dialektisch verdächtig, da sie sich nicht genügend gegen die katholische Kirche vertheidigen konnten, die Augustin sehr verachtete, und ebenso auch wegen ihrer kos-
383 mologischen Ansichten. Nun ging Augustinus nach Rom (383)
384 und von da (384) nach Mailand, wo er Ambrosius kennen lernte. Dieser scheint in seinen Predigten ihm eine ganz andere Meinung von den katholischen beigebracht und ihn dem Christenthum erst näher gebracht zu haben. Aus der manichäischen Symbolisirung behielt er aber lange die Idee von Gott, und er gesteht selbst, er habe sich das höchste Wesen lange nicht anders denken können, als eine ins unendliche verbreitete Substanz, ein
386 Lichtwesen, also räumlich. Um diese Zeit (386) erfolgte, was er

selbst seine Bekehrungsgeschichte nennt, Momente, welche der inneren Entwikklung eine besondere Elasticität gaben; einen solchen Moment Wiedergeburt zu nennen, ist wol nicht Recht. Es entstand eine Festigkeit des Entschlusses in ihm, die manichäische Gemeinschaft zu verlassen und Christ zu werden, zugleich aber auch sich der Enthaltsamkeit zu widmen und Mönch zu werden. Indem er den Entschluß auf beides bezog, sieht man, in welche Klasse er zu sezen ist. Er war damals 32 Jahr alt, verließ seine Geschäfte, ging aber in kein Kloster, sondern beschäftigte sich anfangs noch viel mit weltlicher Weisheit und schrieb nach Analogie der ciceronischen Schriften Quaestiones Tusculanas, woraus hervorgeht, daß etwas wahrhaft festes und besonnenes in jenem Momente war.

Von dieser Zeit fängt seine Polemik gegen die Manichäer an (Opp. Tom. VIII.). Er wendete sich an das psychologische der Sache und fing mit dem Kampf gegen die beiden Seelen an, wovon eine ihrer Natur nach böse sein sollte. Die früheren Polemiker, wie Didymus, hatten mit dem allgemeinen Dualismus angefangen, Das böse sei nicht in der Natur, sondern müsse als untergeordnete Erscheinung angesehen und vom freien Willen des Menschen abgeleitet werden, so daß man diesen Streit nicht ansehen könne als den Streit zweier verschiedenen Naturen. Die Manichäer sagten nun, Wenn Gott dem Menschen, in dem die Möglichkeit zum bösen liege, einen solchen freien Willen gegeben habe: so müsse man annehmen, daß das böse mit dem Willen Gottes da sei und daß Gott das böse wolle. Dies ist nie ganz vollkommen zu widerlegen. Hier hat es nun leicht geschehen können, daß Augustinus sich in dem pelagianischen Streit darüber vertheidigen mußte, daß er damals nicht pelagianisch geschrieben habe. In den mehrfachen Disputationen des Augustinus mit Manichäern, Fortunatus, Faustus, Secundinus, dreht sich die Sache immer um diesen Punkt. Den Secundinus hatte Augustin dahin gebracht zuzugeben, Die Seele sündige durch ihren

Willen, indem ſie in das böſe einwillige. Wenn nun Auguſtin weiter gegangen wäre und auseinandergeſezt hätte, daß alſo das böſe eigentlich lediglich in dieſer Einwilligung liege, und daß kein natürlicher Impuls für ſie nothwendig wäre: ſo war alsdann die Sache ſo geſtellt, daß von der Nothwendigkeit der Annahme eines andern Grundweſens nicht mehr hätte die Rede ſein können. Das böſe tritt dann nur heraus als eine Erſcheinung im Zuſammenſein des ſinnlichen mit dem intelligenten, als eine Erſcheinung in dem Werden der Einigkeit beider, und ſo hätte es ſich ohne eine manichäiſche Annahme beſtimmen laſſen.

Die Manichäer gingen nun davon aus, Das böſe iſt nicht von Gott abzuleiten, alſo muß das, worin das böſe ſich zeigt, nicht von Gott ſein. Von der anderen Seite wollte Auguſtinus durch den Saz, peccatoribus recte dici posse, non esse ex Deo, dem vorbeugen, daß man ſage, Gott iſt gut, alſo auch das böſe gut. Daher hob er den freien Willen hervor, Der Menſch könne dasjenige wollen oder nicht wollen, was die Gerechtigkeit von ihm fordere; lezteres ſei die Sünde. Hier ſcheint er freilich in Widerſpruch zu kommen mit ſeinen ſpätern Behauptungen gegen Pelagius.

Pelagius war ein britiſcher Mönch Morgan, das heißt am Meere geboren, was er durch Pelagius überſezte. Die erſte britiſche Kirche war gar nicht italiſchen Urſprungs ſondern von Gallien aus geſtiftet, und hatte alſo den kleinaſiatiſchen Lehrtypus. Ihn hatte auch Pelagius und ſein Freund und Schüler Cöleſtius Scotus. Beide waren nach Rom gekommen, wo ſie ſich erſt kennen lernten, und gingen nachher nach Afrika, von wo aus Pelagius ſich nach Paläſtina begeben wollte. Cöleſtius blieb in Afrika länger zurükk. Hier erhielt Pelagius den Auftrag, an eine reiche Jungfrau aus Afrika in Rom, Demetrias, ein Belobungsſchreiben wegen des ergriffenen Kloſterlebens zu ſchreiben, und in der Art, wie Pelagius dort über den freien Willen ſprach, fand Auguſtinus zuerſt etwas wider die chriſtliche

Lehre. Er hatte aber durchaus nicht die Abſicht, etwas neues zu ſagen. Scholien über die pauliniſchen Briefe, wahrſcheinlich von ihm, ſtehen unter den Schriften ſeines großen Gegners Hieronymus; dieſe Scholien hat er wahrſcheinlich in England oder doch in Rom geſchrieben, und dieſe enthalten ſchon ähnliche Ideen. In dem Briefe an Demetrias redet er von einem bonum naturae, den an und für ſich guten Anlagen der menſchlichen Natur, und ſagt, Wenn man dieſe nicht dem Menſchen auseinanderſeze: ſo wiſſe er auch nicht, woher er die Kraft zum guten nehmen ſolle. Er beruft ſich, um dies zu beweiſen, zuerſt auf das Gewiſſen, das nie ſterbe, wenn es auch bisweilen verdunkelt werde; auf das allgemeine Trachten aller Menſchen, das Gewiſſen zu befriedigen, wie dadurch das Geſez, Recht und Ordnung zum Vorſchein gekommen. So etwas war immer gelehrt worden und war nichts verwerfliches. Aber die Gnade Gottes iſt nichts von jenem bonum naturae verſchiedenes, ſondern ein Verſtärkungsmittel deſſelben. Etwas anderes war, wie Pelagius die Gemeinſchaft in Chriſto im Verhältniß ſezte zu dieſer Natur. Er betrachtete jene als ein Stärkungsmittel von etwas, was der Menſch durch ſeine Natur empfangen; die Gnade Chriſti ſei Unterricht, Wiedergeburt a), Reinigung, Beiſpiel und die größere Befeſtigung im guten durch die Gemeinſchaft. Das hatte die Tendenz, jeden Schein von Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Offenbarung zu heben, und hatte in ihm ſeinen guten Grund, indem es zugleich diente, die Autorität des alten Teſtaments feſtzuhalten.

Beides würde nicht den Streit auf dieſe Weiſe erregt haben, wenn nicht Cöleſtius auf dieſe Weiſe in Carthago hätte Presbyter werden wollen; da wurde ihm aber ſeine Abweichung von der dortigen Lehrweiſe gezeigt, und er mit dem Pelagius auf einer Synode zu Carthago (412) verdammt. Cöleſtius hatte 412

a) Verſteht er darunter mehr als Aufnahme in die chriſtliche Gemeinde? Schl.

viele Säze behauptet, die Pelagius selbst zu Diospolis nachher verdammte und die den eigentlichen Pelagianismus ausmachten. Pelagius selbst war also eigentlich kein Pelagianer. Man gab dem Cölestius Schuld behauptet zu haben, 1) Adam sei sterblich erschaffen gewesen, und wir stürben nicht wegen seines Todes noch wegen seiner Schuld, sondern wegen der Einrichtung der menschlichen Natur. So wie wir ohne die Schuld Adams stürben: so ständen wir auch ohne das Verdienst Christi auf. 2) Die Sünde Adams habe nur ihm selbst geschadet, den andern Menschen nicht; die Kinder seien bei der Geburt so rein wie Adam vor dem Falle. Er behauptete auch, das seien theologische Fragen, über die jeder denken könne wie er wolle. 3) Auch vor der Ankunft Christi seien Menschen ohne Sünde gewesen, und man könne durch das Gesez eben so gut in das Himmelreich kommen wie durch das Evangelium. Cölestius ging von bonum naturae aus und sagte, Es wäre hier das gute das, welches, wenn der Mensch diesem gemäß lebe, die göttliche Belohnung nach sich ziehen müsse; im Gesezze werde die Idee des guten vorgehalten, und wenn der Mensch danach lebe, könne er ins Himmelreich kommen. Das war ein Saz, der eigentlich nur den Manichäern und Gnostikern entgegentreten sollte, welche das Gesez zu sehr herabwürdigten. Dagegen war die katholische Kirche auch gewesen, und Pelagius hatte es gewiß auch nur so behauptet, aber die Form war nicht kirchlich. Man konnte daraus folgern, das Evangelium sei überflüssig für die Seligkeit. Pelagius erklärte sich zwar dagegen, und Cölestius suchte diese Säze auch nur in einem gewissen Grade zu behaupten, Daß der Mensch, der dem Gesez gemäß lebt, unmöglich darum verdammt werden könne. Daraus ging nachher die Behauptung einer zwiefachen Seligkeit hervor, solcher, die am Christenthum Theil nehmen, und solcher, die entfernt davon sterben. Das hatte eine löbliche Tendenz und wollte die absolute Verdammniß der lezteren vermeiden.

Wenn wir nun der Sache, wie sie Augustin behandelt, näher treten wollen: so müssen wir das Verhältniß des Pelagianismus und Manichäismus betrachten. Pelagius ist, wie die Manichäer von einer symbolischen Naturphilosophie, so von einer etwas flachen Moralphilosophie a) ausgegangen, welcher zugleich der mönchische Charakter aufgeprägt ist, daß unterschieden würde eine gemeine Sittlichkeit aller Menschen und eine höhere ascetische, die nicht allen Menschen zugemuthet, sondern zu der sie nur aufgefordert werden können. So unterschied Pelagius das gute, was befohlen, das böse, was verboten ist, zwischen denselben ein mittleres. Schon von dieser Seite sieht man, daß der Pelagianismus nicht als etwas absolut neues angesehen werden kann; das ganze Mönchsthum ist eigentlich nichts anders. Wenn also nicht die Lehren gewesen wären, die in der katholischen Kirche so fest standen, von überverdienstlichen Werken und dergl., so würde er nicht darauf gekommen sein. Wenn man dem Menschen zugiebt, darüber hinaus, was ihm Gott vorschreibt, gutes zu thun: so muß man ihm eine hohe Natur zuschreiben. Das vermochte auch nicht Augustin an der Wurzel anzugreifen, und so müssen wir behaupten, alle Mönche und die ganze katholische Kirche ist pelagianisch; den Pelagianern schienen dagegen die katholischen in ihrer Polemik manichäisch zu sein. Augustin selbst drang gegen die Manichäer darauf, daß die Sünde in der Einwilligung bestehe, nicht in der Natur, und daß sie nicht Sünde sei, wenn sie nicht freiwillig sei. Das war immer etwas pelagianisches, denn Pelagius behauptete, Wenn die Sünde

a) Die Dürftigkeit der moralischen Ansicht, welche bei den Pelagianern zum Grunde liegt, besteht wol darin, daß, indem man mit der Reflexion gar nicht bis in die Tiefe des christlichen Bewußtseins hinabstieg, sondern mehr bei der Betrachtung der äußerlichen Resultate stehen blieb, sich der Unterschied verbergen konnte zwischen dem, was vor Christo und abgesehn von ihm als Vermögen der menschlichen Natur, und zwischen dem, was als Resultat der Erlösung erscheint. Bisher hatte sich die Reflexion über diese Region weniger erstreckt. Schl.

keine Veränderung der menschlichen Natur sei, müsse sie ursprünglich in der menschlichen Natur begründet sein. Wenn nun die katholischen behaupteten, daß das bonum naturae verändert worden sei: so stellten die Pelagianer die Frage so, Woher die Natur habe geändert werden können? Die Natur müsse doch das in sich gehabt haben, was sie änderte; das, meinten sie, müßten die katholischen zugeben.

Daß Augustin schon vor diesem Streite dieselbe Meinung von diesem Punkte hatte über die Unfähigkeit der menschlichen Natur zum gottwohlgefälligen ohne den Beistand des heiligen Geistes, sieht man aus einer älteren Schrift an den Bischof von Mailand Simplician, de diversis quaestionibus libri duo, Der Mensch sei außer Stand dem göttlichen Gesez zu genügen, und brauche Hülfe dazu. Er dringt darauf, daß Gott auch das Wollen im Menschen bewirken müsse. Von der Prädestination sagt er, daß Gott Menschen erwähle, die erst gerechtfertigt werden sollten, er erwähle aus der massa perditionis. Ja er sagt in diesen Antworten, Indem er im Begriff gewesen, die Fragen zu beantworten, sei es ihm durch göttliche Eingebung klar geworden, daß auch schon der Anfang des Glaubens eine Wirkung Gottes sei. Die schlechte Schriftauslegung dabei schadet der Sache nicht. Seine Polemik gegen die Pelagianer entwikkelte sich also aus seiner ganzen Ansicht heraus, wie er nur immer das festgehalten, was er in de litera et spiritu sagt, Christus sei die göttliche Gnade, habe uns aber auch die Lust und Liebe zum göttlichen mitgetheilt, und das sei der Geist, der Unterricht der Buchstaben. Da er aber dabei noch in der äußeren Gerechtigkeit der Kirchenlehre befangen war und zwei Klippen vermeiden mußte, konnte er sich nicht ganz frei bewegen. Daher machte er auch Consequenzen, um seine Gegner in ein nachtheiliges Licht zu sezen; so sagte er gegen Pelagius ersten Brief, Es seien darin auch Irrthümer in Bezug auf die Trinität, die schon von der Kirche entschieden war; denn jeder thue

der Dreieinigkeit Abbruch, der das gute, welches aus Gott ist, nicht von ihm herleitete [a]).

Er machte den Streit, um die Kirche auf jede Weise von Irrthümern frei zu halten, auch äußerlich auf kirchlichem und bürgerlichem Wege durch Strafmittel, obgleich der Irrthum nur durch Widerlegung unterdrükkt wird. Augustinus schikkte den Spanier Orosius von Hippo aus dem Pelagius nach Palästina nach, um den Hieronymus mit hineinzuziehen, obgleich beide Männer verschiedener Meinung über den Ursprung der Seele waren. Hieronymus behauptet eine Erschaffung der einzelnen Seelen mit dem Körper, womit freilich die Erbsünde schwer zu vereinigen war; Augustinus war Traducianer und behauptete die Abstammung jeder Seele von der des Adam [b]). Hieronymus ging in den Streit ein, erklärte des Pelagius Lehre für origenistisch und schrieb drei Bücher gegen sie, freilich viel gehaltloser als Augustinus. Um diese Zeit wurde die Synode gegen den Cölestius gehalten, von der Cölestius an den römischen Bischof Innocentius appellirte; ein übles Beispiel, da er nicht zum römischen Sprengel gehörte. In Palästina kam die Sache durch Hieronymus vor den Bischof Johannes von Je- 415
rusalem. Dieser hielt bloß eine Versammlung mit seinem eigenen Clerus, und in derselben geschah nichts weiter, weil man nicht lateinisch verstand; die Sachen waren nämlich lateinisch geschrieben. Pelagius konnte sich sehr gut rechtfertigen, aber die Ankläger zogen sich hinter die Latinität zurükk, und es wurde

a) Dadurch konnte jeder irrende ein Antitrinitarier werden. Was aber Pelagius mit der Gottheit des heiligen Geistes machen will, sehe ich nicht ein. Aus seinem Buche de fide Trinitatis Liber III. ist nichts übrig. — Augustin selbst vergleicht die Trinität mit Sein, Bewußtsein und Liebe; so nennt er auch den heil. Geist als dritte Person die Heiligkeit der beiden andern. Schl.

b) Ep. CXC. lehrt Augustin, Man dürfe eine Schöpfung der Seelen mit dem Leibe nur annehmen, wenn man sie dabei begreiflich machen könne. Schl.

beschlossen, das ganze an Innocentius zu verweisen und sich nach ihm zu richten. Dem römischen Bischof war die Sache sehr willkommen, und er that, als verstände sich das von selbst.

Indeß wurde in Palästina noch eine eigene Synode unter Eulogius von Cäsarea zu Diospolis gehalten, auf Veranlassung zweier abgesezter gallischer Bischöfe, Hero und Lazarus, welche dorthin kamen und den Pelagius verklagten. Hier lehnte Pelagius mehrere Säze des Cölestius ab, die von seiner Ansicht wol nicht zu trennen sind und die er auch mit leichter Mühe hätte rechtfertigen können, z. B. daß die göttliche Gnade im freien Willen, Gesez und Unterricht bestehe und nicht zu einzelnen Handlungen ertheilt werde, sonst müßte ja die Gnade immer zurükkgezogen werden. Er behauptete auch den Saz, Daß den Menschen die Gnade nach Verdienst zuertheilt werde; denn wenn wir alles durch die Gnade thäten: so würde die Gnade und nicht wir überwunden, wenn wir sündigten. Das erklärte er anderwärts so, Der Mensch bekomme die Gnade dadurch, daß er etwas für sich selbst versuche, und auch Augustinus hatte selbst früher gesagt, daß nur der Hülfe erhalte, der auch freiwillig etwas versuche. Deshalb wol behauptet Augustinus, daß Cölestius schärfer und offner, Pelagius feiner und schlauer sei. Es wurde noch
416 eine Synode zu Carthago und eine zu Mileve in Afrika gehalten, wo man sich besonders mit Consequenzen beschäftigte. In ihren Verdammungsurtheilen, die sie an Innocentius schikkten, erklärte sie, Es folge aus Pelagius Säzen, daß man zur Erlangung des ewigen Lebens Gott nicht um Beistand zu bitten brauche, und daß den Kindern die Taufe nichts dazu helfe. Pelagius selbst aber sagt, Er habe immer behauptet, daß die Kinder der Taufe benöthigt wären.

Innocentius trat nun dem Urtheil der afrikanischen Kirche bei, und schloß Pelagius und Cölestius von der Kirchengemeinschaft aus. Die Sache dauerte nicht lange. Pelagius rechtfertigte sich schriftlich, daß man ihm falsche Säze Schuld gegeben, und

Cöleſtius ging ſelbſt als epheſiniſcher Presbyter zum römiſchen Biſchof Zoſimus, des Innocentius Nachfolger ſeit 417. Die- 417
ſer rechtfertigte beide und erklärte Auguſtinus Theorie über die Erbſünde für eine unweſentliche Frage. Darin hatte er Recht. Man muß unterſcheiden die Lehre von der Unfähigkeit der menſchlichen Natur zum guten, abgeſehen von der Gnade in Chriſto, welche die Grundlage der occidentaliſchen Dogmatik iſt, und die Lehre von dem Anerben der Sünde, welche leztere ſchon auf einer beſtimmten Theorie von den Seelen beruht, die in einer Dogmatik nicht vorkommen kann und rein philoſophiſch iſt.

In Afrika kehrte man ſich an Zoſimus nicht, ſondern 418 418
wurde eine neue Synode zu Carthago gehalten und ein neues Anathema gegen Cöleſtius Säze ausgeſprochen. Die Synode iſt merkwürdig in Hinſicht des Anathematiſirens. Es war ſchlimm, daß man die Sache auf Adam zurükkgeſchoben hatte, auf ein altteſtamentliches Buch, wo keine eigentliche Lehre und Geſchichte war. Die Synode anathematiſirte alle, die behaupten würden, Adam ſei ſterblich geſchaffen, und die, welche die Abſtammung der Sünde von Adam in den neugeborenen leugneten. Sie anathematiſirte auch die Meinung, daß die Gnade bloß Erkenntniß, nicht auch erhöhter Wille ſei. Das iſt noch der einzige ordentliche Punkt. Das willkürlichſte iſt aber, daß ſie einzelne Exegeſen von Bibelſtellen der Pelagianer anathematiſirte. Gleichzeitig hatte man geſucht, ein Geſez vom Honorius gegen Pelagius und Cöleſtius und mehrere Anhänger auszuwirken. Es wurde das ein Reſponſum genannt und Honorius gebrauchte dazu einen kaiſerlichen Beamten, Valerius, Freund des Auguſtinus. Wie nun ein kaiſerliches Edikt erſchienen war, welches Pelagius und Cöleſtius aus Rom verbannte und ihre Anhänger in Anklageſtand verſezte, änderte auch Zoſimus ſeine Meinung und legte ſeine Erklärung ſeinen Geiſtlichen in einem Umlaufsſchreiben vor. Julianus, Biſchof von Eclanum in Campanien, aber mit achtzehn anderen, wahrſcheinlich italiſchen, Biſchöfen verweigerten

die Unterſchrift ſeines Circular-Anathema und erklärten, Sie könnten ſich nicht dazu verſtehen ein peccatum naturale anzunehmen und daß der Menſch in die Sünde geſtürzt werde, was doch geſchehe, wenn der Menſch darin geboren werde [a]). Sie waren eigentlich auch nur ſtreng antimanichäiſch, und würden nicht den Schritt gethan haben, wenn Auguſtinus nicht gerade den Streit auf dieſen Punkt geſchoben und ſo das Uebel ärger gemacht hätte.

Wir kehren zur inneren Entwikklung der Polemik zurükk. Auguſtinus hatte im Streite gegen die Manichäer behauptet, daß der freie Wille nicht licentia peccandi ſei, ſondern die Sünde im freien Willen ihren Urſprung habe, ſonſt ſei ſie keine. Jezt kam er mit ſeinem freien Willen ins Gedränge und ſuchte daher den Streit über dieſen Punkt zu vermeiden. Er knüpfte zuerſt die Sache an die Taufe an und ſagte, Wenn die Kinder nicht die Sünde in ſich hätten: ſo könnte man nicht ſagen, daß ihnen die Taufe nothwendig wäre. Er ſezte das alſo voraus als etwas allgemein einverſtandenes; in der Praxis war es freilich ſchon allgemein, in der Theorie noch neu. Nun ſagte er, Für die, welche die Taufe nicht empfangen haben, gäbe es keine Mittelſtraße; ſie ſeien nicht bei Chriſto, gehörten alſo dem Teufel [b]). Daher könne man nicht von einem bonum naturae reden wie Pelagius. Wenn man nun fragte, Wie Gott dabei zu rechtfertigen ſei, da mehrere Kinder ohne ihre Schuld ungetauft ſterben: ſo verbarg er ſich dahinter, daß das göttliche Verfahren ſelbſt die Gerechtigkeit ſei; man könne daher ihm keinen Vorwurf machen,

a) Dem Julian iſt die Erlöſung und die Taufgnade die Sündenvergebung und die Stärkung des guten Willens. — Die Einwendung des Julian, Warum Adam durch eine böſe Handlung das Vermögen zum guten verloren und nicht durch vorgängige gute Handlungen das Vermögen zu ſündigen, beantwortet Auguſtin ſchlecht durch unpaſſende Beiſpiele aus andern Gebieten. Schl.

b) Auguſtin beruft ſich auch auf den Exorcismus als einen Beweis, daß die Kinder dem Teufel angehören. — Merkwürdig iſt, daß er ſein Buch de peccatorum meritis et remissione zugleich das Buch von der Kindertaufe nennt. Schl.

wenn man die Ursache davon auch nicht begreifen könne. Pelagius behauptete, daß, wenn die Taufe die Erbsünde hier wegnehme, wenigstens die Kinder getaufter Eltern müßten ohne Erbsünde geboren werden, weil jene nicht fortpflanzen konnten, was sie nicht hatten; und wie Gott, der eigene Sünden vergebe, fremde Schuld zurechnen könne? Dies fand Augustin selbst unwiderleglich, meinte aber, die Schrift sei zu bestimmt dagegen. — Ueberall ward hier die Persönlichkeit einzeln genommen; allein dies war nicht das, was man ihm auf der andern Seite vorwarf. Augustinus, der auf Adam zurükging, faßte nun die Differenz besonders darin zusammen, daß er fragte, Ob der Mensch durch das Beispiel oder die Ansteckung Adams gesündigt habe? und lezteres trieb er so weit, daß er nach Römer V, 12 behauptete, daß alle Menschen schon in Adam mitgesündigt hätten.

Um eine Uebersicht des Streits zu bekommen, müssen wir das unrichtige auf beiden Seiten kennen lernen. Augustinus, der den freien Willen von der Concurrenz der Gnade entfernen wollte, gerieth auf die Härte, die sich in seiner Prädestinationslehre aussprach. Ausgehend davon, daß die Menschen seit Adams Versündigung eine massa perditionis bildeten, sagte er, daß Gott aus derselben sich mehrere erwählte, über die übrigen sei es ein gerechtes Gericht Gottes. Wenn man ihm einwendete, daß auch Christen abfielen: so sagte er, Ihnen sei nicht das donum perseverantiae gegeben; welche dies besäßen, könnten nicht vom bösen überwunden werden, sondern ihr Wille würde durch die göttliche Gnade indeclinabiliter und insuperabiliter getrieben. Ebenso war es damit, daß er eine göttliche Vorherbestimmung zum Tode vermöge der Erbsünde sezte. Darauf kam er, bloß um den Tod der ungetauften Kinder zu rechtfertigen, ganz über das Gebiet des Bewußtseins, worauf der Begriff der Schuld nur bezogen werden kann, hinausgehend. Sehr schön beseitigte er den Punkt, wenn man sagte, Es sei thöricht, Menschen, die nicht das donum perseverantiae hätten, vor dem Falle zu warnen, indem

er sagte, Es komme hier nicht auf den Erfolg an; der Mensch müsse es thun, weil er es nicht lassen könne; ob es wirke oder nicht, hinge von der göttlichen Vorherbestimmung ab. — Ein anderer Abweg war der. Pelagius in seiner Beschreibung des bonum naturae zählt die sinnlichen Triebe, abgesehen von ihrem Mißbrauche mit zu diesem bonum. Augustinus konnte nun sagen, Sie seien nur durch die Erbsünde verderbt worden, aber er behauptete, daß die sinnlichen Begierden selbst etwas sündliches seien; es war das etwas verborgen manichäisches. Er behauptet (de nuptiis et concupiscentia), daß die Ehe an sich etwas heiliges und unauflöslich, die sinnliche Befriedigung des Geschlechtstriebes aber nur als eine erlaßliche Sünde anzusehen sei. Ohne Sünde würde es keine Geschlechtslust gegeben haben. Gegen den Pelagius sagte er daher, Wenn man dächte, Adam habe im Paradies nicht gesündigt, nähme aber die Geschlechtslust als gut: so heiße dies das Paradies mit Geilheit, Geburtsschmerzen und Leichenbegängnissen anfüllen. Es lag hierin also schon eine Vorliebe für die Mönchsenthaltsamkeit.

Den Pelagianern ihrerseits — und hier ist man nur in wenigen Punkten auf den Pelagius selbst zurükkzugehen berechtigt — fiel, als Augustinus den Streit mit der Taufe anfing, daß die ungetauften verdammt sein müßten, gar nicht ein, diese Sache bei der Wurzel anzugreifen und zu sagen, Was die Schrift in der Taufe verheiße, bezöge sich nicht auf die Taufe der Kinder, sondern auf eine Taufe, die den Glauben, also Erkenntniß, voraussezt. Sie waren hier zu fest durch die kirchliche Praxis gebunden, und es blieb ihnen nichts übrig zu sagen als, Die ungetauften würden nicht verdammt, sie könnten aber auch nicht in das Himmelreich eingehen, zu dessen Eintritt Christus die Taufe eingesezt hätte. Daher nahmen sie ihre Zuflucht zu einem doppelten Zustande, Seligkeit und Himmelreich, das erste bloß als Negation der Verdammniß. Hätten sie diese nur nicht ewig gesezt: so wäre das eine richtige Vorstellung gewesen. Die an-

dere Auskunft von einer Beſſerung nach dem Tode war ihnen verſchloſſen wegen der Ewigkeit der Verdammniß a). Sie ſagten ferner, daß eine göttliche Gnade, welche ſo feſt beſtimmt ſei wie die des Auguſtinus, ein Fatum ſei, wie die manichäiſche Theorie, wo die guten und ſchlechten Seelen ſo gemiſcht ſind, daß das gute nie die Oberhand bekommen kann; der Menſch könne danach die Sünde nicht vermeiden. Hierin liegt aber eine Blindheit des Pelagius; auf ein ſolches Fatum hätten ſie eben ſo gut kommen müſſen, wenn man ſie darauf geführt hätte, daß auf den menſchlichen Willen auch die äußern Umſtände den größten Einfluß hätten. Sie hätten dann müſſen im Willen eine abſolute Freiheit annehmen, wie Auguſtin ein abſolutes göttliches Dekret hatte.

Ein zweiter Fehler war: Indem die Pelagianer vom freien Willen des Menſchen ausgingen, dabei aber den Einfluß der göttlichen Gnade nicht leugnen wollten, ſtellten ſie die Sache ſo, Die göttliche Gnade ſei nicht ſo willkürlich, wie ſie Auguſtinus annehme, ſondern wo der freie Wille nur das gute anfange, habe er ſich des göttlichen Beiſtandes zu erfreuen; ſo könne geſagt werden, daß der Menſch durch die von ſeinem freien Willen ausgehende Thätigkeit ſich die göttliche Gnade verdiene. Im Willen und im guten Werke beſteht das Lob des Menſchen, die Möglichkeit aber des Wollens und Vollbringens kommt von Gott. Daraus kann man folgern, daß diejenigen, die zur Heiligkeit nicht gelangten, darum verdammt würden, weil ſie durch das nicht Gebrauchen des freien Willens die göttliche Gnade nicht verdient hätten. Danach war aber die göttliche Gnade entweder bloß Schein, oder ſie beſtand bloß im Unterricht und im Geſez, wie auch die Pelagianer annahmen. Damit ſtimmt jedoch die Erfahrung keineswegs.

a) Hieronymus wirft es dem Pelagius als einen unausſtehlichen Saz vor, daß am Tage des Gerichts die ungerechten und Sünder zum ewigen Feuer ſollten verdammt ſein. Schl.

So gingen beide Anſichten ſtatt ſich zu nähern immer weiter auseinander. Es war gut und auch nicht leicht zu vermeiden, daß Auguſtin es ſelbſt merkte, wie er in die Mitte geſtellt wurde zwiſchen dem manichäiſchen und pelagianiſchen, und das katholiſche beiden gleich entgegengeſezt ſein müßte. Er ſagt (contra duas epistolas Pelagianorum), Der Manichäismus leugnet, daß Gott Schöpfer aller Creaturen ſei; der Pelagianismus, daß Gott der Erlöſer jedes Alters ſei; weil nämlich die Pelagianer leugneten, daß alle ungetaufte verdammt würden: ſo leugneten ſie auch, daß die Taufe die Bedingung zur Seligkeit ſei; was ſie aber nicht zugaben. Die katholiſchen verwarfen beides. Hiergegen konnte ihm der Pelagianismus einwenden, Nach ihm ſei Gott der Verdammer jedes Alters, da verdammt würde, wer nicht zur Seligkeit prädeſtinirt ſei. Ferner in Bezug auf den freien Willen, Die Pelagianer behaupteten, auch die böſen Menſchen hätten einen hinreichenden Willen das gute hervorzubringen; die Manichäer leugneten, daß der gute Menſch durch ſeinen freien Willen böſe geworden ſei, die katholiſchen verwürfen beides [a]). Zwei Conſequenzen, die beide Parteien nicht behaupteten. Dagegen iſt die auguſtiniſche Lehre ganz die manichäiſche, denn wer das donum perseverantiae nicht habe, ſei auch nicht gut. Wenn Auguſtinus ferner behauptete, daß die menſchliche Natur durch Adams Fall verdorben ſei: ſo ſagte der Pelagianismus dagegen, daß das gute in der menſchlichen Natur je länger je mehr wachſe auch ohne Chriſtum. Nahmen ſie das gute äußerlich, das Werk nicht die Geſinnung: ſo thaten das die katholiſchen auch, Man müſſe milde Sitten, beſſere bürgerliche Ordnung, überhaupt die justitia civilis als ſolche Verbeſſerungen der menſchlichen Natur anſehen. Das behaupteten ſie von den Men-

a) Jezt behauptete Auguſtin (ibid.), der freie Wille ſei nicht durch die Sünde untergegangen, ſondern zeige ſich noch, aber im Sündigen. Ehedem wollte er nicht zugeben, daß der freie Wille licentia peccandi ſei. Schl.

schen im allgemeinen, nicht von den verderbten Menschen; sie würden also die Consequenzen des Augustinus nicht zugegeben haben. Augustinus verfiel so öfters in Sophistereien, wenn auch in unbewußte, in der Verwechselung der Begriffe und im Vergessen, daß der Ausdrukk bei ihm nicht bedeute, was er bei jenen bedeutet.

Wie haben wir nun den ganzen Streit anzusehen, wenn in Constantinopel vom Hofe aus Gesezе gegen die Pelagianer erlassen wurden a), und selbst Männer, die mit Pelagius übereinstimmten, wie Theodorus von Mopsuestia sich bestimmen ließen, Cölestius und Julian zu anathematisiren? Theodorus behauptete, Es verstände sich exegetisch von selbst, daß Adam sterblich geschaffen sei; sechs Stunden nach seiner Schöpfung habe er gesündigt, und für diese werde ihn Gott nicht unsterblich geschaffen haben. Es stände ja auch gar nicht da, daß die Strafe der Sünde die Sterblichkeit sei, Gott sage nicht, du sollst sterblich werden, sondern du sollst sterben. Auch habe ja Gott dem Teufel die Unsterblichkeit gelassen." Dieser verdammte beide Männer wahrscheinlich wegen der Säze des Cölestius, daß das Gesez die Menschen eben so gut hätte zur Seligkeit führen können wie das Evangelium, weil dadurch das Christenthum als eine zufällige Anstalt erschien, und, daß das Christenthum bloß im Unterricht bestehe. Der Effect des ganzen Streites blieb aber in der lateinischen Kirche, und es entstand in der griechischen gar keine solche Spaltung. Ein pelagianischer Kirchenlehrer, Anianus, als kirchlicher Uebersezer aus dem griechischen ins lateinische bekannt, behauptete wol nicht mit Unrecht, daß alle Lehrer der griechischen Kirche seit Chrysostomus Pelagianer gewesen, weil sie

a) Auf der Synode zu Ephesus (431) waren Cölestius und Pelagius anathematisirt worden. Pelagius selbst verschwindet bald nach der Synode von Diospolis, Cölestius ward im ganzen griechischen Reich bei Hofe durch Marius Mercator verfolgt und von Theodosius II aus Constantinopel nebst Julianus verbannt. Schl.

die göttliche Gnade und den freien Willen des Menschen immer zu vereinigen gesucht. Die Sache konnte aber nicht da bleiben, wohin eine von den Parteien sie geführt hatte.

Fragt man nun, welcher Zustand besser war, der in der griechischen oder der in der occidentalischen Kirche: so müssen wir uns für die lezte erklären. Nur hier wurde es recht deutlich, daß ein eigenthümliches Heil in Christo sei, welches jedoch nur darin liege, daß die Menschheit eines Guten durch die göttliche Gnade in Christo fähig ist, welches sonst nicht vorhanden ist; wogegen in der griechischen Kirche das Bewußtsein, daß ohne Christum die menschliche Natur für die höheren Güter unfähig geblieben wäre, nicht klar wurde. In der griechischen Kirche aber blieb das stets dunkel und zeugt von einer Unfähigkeit zur dogmatischen Entwikklung, wie überhaupt das Talent der dogmatischen Reflexion sich überwiegend in der lateinischen Kirche fixirte.

Augustins lezte Schriften gehen gegen die Semipelagianer, welche damals entstanden, und den Saz so stellten, Gott bestimme die Menschen vorher zur Seligkeit nach ihrem vorhergesehenen Glauben oder Unglauben. Der augustinische Lehrbegriff war nachher in der calvinischen, der semipelagianische in der lutherischen im Gegensaz gegen jene und in der katholischen, der pelagianische in der armenischen Kirche herrschend. Wir werden bei Gottschalk noch einmal darauf zurükkkehren.

Origenistische Streitigkeiten.

Wenn die pelagianischen Streitigkeiten rein speculativ waren, die Hauptpunkte der christlichen Lehre ins klare sezen sollten: so waren die origenistischen Streitigkeiten bloß aus einem persönlichen und localen Interesse herrührend, die ihren Ursprung hatten im afrikanischen Mönchswesen. In diesem Welttheile, besonders in den Wüsten Aegyptens, hatte das Mönchswesen sehr überhand genommen. Zwei Parteien standen sich hier gegenüber,

die eine in einem Anthropomorphismus befangen, die andere den Lehren des Origenes folgend. Des Origenes Lehren waren immer fortgesezt worden durch Männer wie Eusebius Pamphili und Pierius; manche Lehren desselben waren indeß nach seinem Tode heftig angegriffen worden, z. B. von Methodius (st. 311), aber es war in der Kirche keine Idee davon ihn zu ver- 311
kezern. Jezt hatte das Mönchswesen indeß einen großen Umfang gewonnen, so daß man auch eine ähnliche Lebensart bei dem Clerus einzuführen strebte. In der ägyptischen Wüste hatte die Zahl der Mönche besonders überhand genommen und bedeutenden Einfluß erlangt. Einige benuzten ihre Ruhe zu Studien der Wissenschaften, andere aber suchten durch Kasteiungen die Seligkeit; gegenseitig nannten sich beide Parteien Origenisten und Anthropomorphisten. Von Origenes war bekanntlich die wissenschaftliche Bildung in Aegypten ausgegangen; die anderen konnten sich Gott nicht anders als unter menschlicher Gestalt nach dem A. T. denken, und die Erklärungen des Origenes waren natürlich Kezereien.

In demselben Anthropomorphismus war Epiphanius[a]) befangen, und er machte zuerst die Orthodoxie des Origenes verdächtig. Sein Werk wider die Kezereien hat manche geschichtliche Verdienste, aber er hatte sich in sein Werk verliebt und eine besondere Sucht nach Kezereien bekommen, so daß sein Buch sehr vieles enthält, was nie existirt hat; dabei war er von beschränktem Verstande. Daneben aber lebte er sehr streng und glaubte buchstäblich, wodurch er ein großes Ansehn erlangt hatte. In den athanasianischen Streitigkeiten hatte er einen heftigen Widerwillen gegen Origenes bekommen, und beschloß sein ganzes Ansehn gegen ihn zu gebrauchen. Auf seiner Reise nach Jerusalem fand er Hieronymus im Kloster zu Bethlehem, und

a) Er war 320 geboren als palästinensischer Jude; Mönch und Freund des Hilarion ward er 367 Bischof von Constantia auf Cypern. Schl.

machte dessen Bruder gegen alle Kirchengeseze in einem fremden Sprengel zum Diakonus, wodurch er schon mit dem Bischofe Johannes von Jerusalem in Streit gerieth. Ferner tadelte er den bloß gegen alle sinnlichen Vorstellungen gerichteten Saz des Origenes, daß auch der Sohn den Vater nicht sehen könnte, auf solche Art, daß Johannes ihn als einen Anthropomorphisten durchziehen konnte, und er gestand hier beschämt, daß sein Anthropomorphismus verdammlich sei, aber ebenso auf der anderen Seite auch die Lehre des Origenes [a]), worüber ein allgemeines Gelächter in der Versammlung entstand. Durch sein Ansehn
394 und Alter zog er indeß den Hieronymus auf seine Seite, der sonst ein großer Verehrer und Vertheidiger des Origenes gewesen, jezt aber, aus natürlicher Inconsequenz und vielleicht durch das Ansehn des Epiphanius oder noch mehr durch Furcht bewogen, andere Saiten aufzog. So entstanden Händel zwischen Epiphanius und Hieronymus gegen den Bischof Johannes und Rufinus, welcher aus Italien dorthin gekommen war. Dieser, ein Mann von großer Gelehrsamkeit, vertheidigte den Origenes, daß einiges tadelnswerthe nur Nebensache sei, anderes wahrscheinlich in seine Schriften eingeschwärzt, da es andern sicheren Stellen widerspräche. Dieser Streit wurde beschwichtigt und brach wieder aus, als Rufin in Rom anfing auf Bitten des Macarius den Origenes mit Abänderungen zu übersezen; Hieronymus verfuhr wieder mit der plumpesten Leidenschaftlichkeit, Rufin gemäßigter, die Sache gewann aber doch nicht den Charakter einer kirchlichen Spaltung. Man wandte sich zulezt an Theophilus, der eben Patriarch von Alexandrien geworden war, und nun die Streitigkeiten schlichtete; man versöhnte sich wieder.

---

a) Er zählte unter die Kezereien des Origenes auch die, daß Adam das göttliche Ebenbild verloren habe; wobei er selbst es von der Herrschaft über die Erde zu erklären scheint. Schl.

Theophilus ist einer von den Männern, welche bei unleugbaren geistigen Vorzügen der Kirche zur Schmach gedient haben: Habsucht und Herrschsucht besaßen ihn ganz; die Gelder zur Wohlthätigkeit verwandte er zu öffentlichen Bauten. Er zuerst machte Intriguen zum Hauptmotiv, um seine Zwekke zu erreichen, er zuerst hatte Geistliche als heimliche Gesandten am kaiserlichen Hofe, die dort seine Angelegenheiten führen mußten. Anfangs hatte er sich als Vertheidiger des Origenes gezeigt [a]), bald aber fing er an ganz entgegengesezt sich zu erklären. Isidor nämlich, sein vertrauter Presbyter, fing an sich seiner Habsucht zu widersezen, und wollte ihm nicht ausliefern, was ihm für die Armen übergeben worden war. Theophilus entsezte ihn und ließ ihn vertreiben; Isidor floh jezt in die libysche Wüste und begab sich als gebildeter Mann zu den origenistischen Mönchen, und nun als diese Vorstellungen für Isidor machten, schlug Theophilus um und wollte den Origenes mit Gewalt verkezern. Er verdammte 400 auf einer Synode viele Lehrsäze des Origenes und alle seiner Anhänger, verbot in Gemeinschaft mit Epiphanius das Lesen seiner Schriften [b]), und vertrieb die Geistlichen eigenmächtig, welche er selbst erst eingesezt hatte; diese (darunter auch die vier langen Brüder) flohen nach Constantinopel und verklagten den Theophilus. Chrysostomus, seit 398 Bischof von Constantinopel, schrieb sehr behutsam an Theophilus und bat ihn, sie wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen

400

398

a) In Aegypten unter den nitrischen Mönchen, welche meist nicht einmal griechisch wußten und so grob sinnlich waren, daß sie wirklich meinten nicht beten zu können, wenn sie sich Gott nicht sollten in menschlicher Gestalt denken, waren die 4 langen Brüder wakkere Forscher und große Verehrer des Origenes; ihre Genossen verfolgten sie und sie wurden von Theophilus anfänglich gut aufgenommen. Schl.

b) Als er seine Synodalbeschlüsse nach Rom sandte, trat Anastasius (Bischof von 398—402) ihm bei, gestand aber, daß er vor der Uebersezung des Rufin nichts vom Origenes gewußt habe; so weit waren größtentheils die Abendländer von der Quelle christlicher Gelehrsamkeit entfernt. Schl.

und so ihrer unangenehmen Klage beim Kaiser lieber zuvorzukommen. Theophilus erzürnt, daß nicht einer seiner Vertrauten Bischof zu Constantinopel geworden war, wie er es gewünscht hatte, und der selbst hatte den Chrysostomus zum Bischof weihen müssen, antwortete hochmüthig; er hatte durch seine halboffiziellen Gesandten am kaiserlichen Hofe erfahren, daß Chrysostomus wegen seiner freimüthigen Predigten schlecht bei der Eudoxia stehe. Er hezte auch Epiphanius gegen Chrysostomus auf, um dort dem Origenianismus zu steuern. Epiphanius betrug sich hier wieder stolz und übermüthig, als aber die Sache endlich zur Sprache kam, zeigte er eine große Unkunde im Origenianismus und wußte eigentlich gar nicht, was er von Chrysostomus wolle. So wurde er von der Festigkeit und Langmuth des Chrysostomus und den vier langen Brüdern überwunden, stellte die Kirchengemeinschaft wieder her und reiste ruhig nach Hause, unter-
402 weges starb er 402 a); Theophilus aber wurde wegen eigenmächtiger Handlungen in Constantinopel angeklagt.

Johannes Chrysostomus war ein herrlicher Mann, nur von der damaligen großen Ansicht vom Priesterthum angesteckt. Er war als Schüler des Libanius sehr bewandert in der Rhetorik, wandte aber bei seinem geraden und offenen Sinn die Beredtsamkeit nie zur Schmeichelei an, sondern um die aus dem Heidenthum herübergekommenen Lustbarkeiten und die übrigen Uebel seiner Zeit desto besser zu rügen, wodurch er sich freilich Feinde machte, an deren Spize die Kaiserin Eudoxia stand. Denn er hatte aus der attischen Beredsamkeit die derbe, gerade, demokratische Manier gesogen und sprach ohne Ansehn der Person.

Theophilus kam nun nach Constantinopel, wo er schon viel vorgearbeitet fand, und that gar nicht, als ob er der Angeklagte und Chrysostomus auf des Kaisers Befehl sein Richter

a) Er behauptete auch, Der heilige Geist (μονογενὲς) ist nicht ein anderer als Gott; er geht vom Vater aus und nimmt es vom Sohne. Schl.

wäre, ſondern mit Hülfe mancher Geiſtlichen, gegen die Chryſoſtomus ſtreng geweſen, ging er darauf aus, Chryſoſtomus zu ſtürzen. Er weigerte ſich vor deſſen Gericht zu erſcheinen, und nahm dagegen Klagen gegen Chryſoſtomus an, hielt eine willkürliche Synode, eigentlich eine Zuſammenrottung zu nennen, und hier wurde Chryſoſtomus verurtheilt und abgeſezt. Unterdeß hatte die Verſammlung unter Chryſoſtomus den Theophilus verurtheilt, aber die Kaiſerin drang durch, Chryſoſtomus wurde abgeſezt und mußte die Stadt verlaſſen; Theophilus kehrte augenblicklich nach Alexandrien zurük. Chryſoſtomus mußte indeß wegen Volksunruhen zurükgeholt werden, er verlangte aber erſt eine Synode zu ſeiner Beſtätigung. Aufs neue erbitterte er aber die Kaiſerinn gegen ſich, dieſe ließ ihn nach neuen Unterſuchungen abſezen und exiliren. Er ſtarb in der Verbannung (407). 407
Man kann hier recht ſehen, wie, wenn ein tüchtiger Ränkeſchmidt, ein alter Schwachkopf und eine gekränkte Frau zuſammenkommen, alles verloren iſt.

Von Conſtantin an hatte der Einfluß des Hofes auf die Kirche immer zugenommen, ſo daß er ſogar auf häusliche Verhältniſſe von Mann und Frau ſich bezog, und daß ein allgemein angeſehener, mit Recht verehrter Mann dieſen Ränken unterliegen mußte. Die ganze griechiſche Kirche blieb im ganzen und einzelnen abhängig vom Hofe. Im Abendlande bildete ſich eine Gewalt durch beſtändig wiederholte, gründliche Anmaßungen und dadurch, daß, freilich auf unkirchliche und untheologiſche Weiſe, Parteien ſich um die Gunſt und Beiſtimmung des römiſchen Biſchofs bemühten.

Chryſoſtomus war das erſte und wol größte Opfer dieſes verfallenen Zuſtandes. Wol wenige Männer haben ſich als Biſchöfe ſo rein und ſo vollkommen bewieſen als er. Seine bedeutende ſchriftſtelleriſche Thätigkeit hat ſich an ſeinen Beruf geknüpft; alle Abhandlungen fallen in die Zeit ſeines Presbyteriums, und ſeitdem haben ſich alle ſeine ſchriftſtelleriſchen Werke

auf sein Amt bezogen, auch seine rein exegetischen Werke sind Homilien. Als er nach Constantinopel kam, fand er den Arianismus in verschiedener Gestalt vor; er schrieb gegen die Eunomianer und hielt sich am nicänischen Lehrbegriff a). In Beziehung auf die Streitigkeiten im Occident, den Pelagianismus, hat er den Charakter der griechischen Kirche bewährt, d. h. er ist nicht tief eingedrungen und hat also die Dogmatik wenig gefördert. In seinen Reden kommen Ausdrükke vor, in denen er sich der semipelagianischen Lehrart nähert. Er äußert in der 8ten Rede gegen die Eunomianer, „Christus selbst sagt, das Sizen zur Rechten zu geben hänge auch nicht vom Vater ab, sonst würde es des Sohnes sein, sondern ob die um die Krone streitenden sie erreichten." Er wollte die Vorstellung von der Willkür Gottes entfernen, hob daher den menschlichen freien Willen zu sehr hervor. Ebenso in der 13ten Rede über die Bildsäule an das antiochenische Volk, „Gott habe dem Menschen die Erkenntniß des guten eingepflanzt, die Ausübung überlasse er dem freien Willen." — An seiner Beredsamkeit ist manches zu tadeln; im Charakter der spätern rhetorischen Schule lag, daß mancher unnüze Schmukk in der Rede war, und er hatte nicht das Zartgefühl Uebertreibungen zu vermeiden. Was besonders unangenehm auffällt, ist seine Art über das Abendmahl zu sprechen, Dies schauderhafte Mysterium, Opfer u. dgl. So kehrte er in seinen Ausdrükken das mysteriöse so heraus, daß die späteren römischen Theologen bei ihm schon die Meßtheorie zu finden glaubten.

347 Er war ein Sohn des Secundus, 347 zu Antiochia geboren, und mit Theodorus von Mopsuestia zusammen bei

a) In den Predigten wider die Anomöer führt Chrysostomus vorzüglich lich aus, daß Sohn und Geist allein den Vater vollkommen erkennen. — Indem er in der 7ten Hom. wider sie den Spruch „Nicht wie ich will, sondern wie du willst" zum Beweise dafür anführt, daß der andere „Ich und der Vater sind Eins" nicht auf die Einheit des Willens gehe: so muß er Christo indirect einen doppelten Willen zuschreiben. Schl.

Libanius als Heide, hernach als Christ mit ihm bei Diodor, Bischof von Tarsus, der vorher Klostervorsteher bei Antiochia und ein Schüler des Eusebius von Emesa gewesen war. Er war von Meletius 370 getauft und Vorleser geworden, etwa von 374—380 unter den Mönchen gewesen, 381 von Meletius zum Diaconus gemacht, und 386 von dessen Nachfolger Flavian zum Presbyter a), seitdem 12 Jahre Lehrer zu Antiochia, und nach Nectarius Tode wider seinen Willen nach Constantinopel geführt. Aus dieser Schule geht auch seine exegetische Methode hervor; er ist nicht so scharf wie Theodorus, der mehr hermeneutisches Talent hatte, von dem wir aber leider nichts zusammenhängendes mehr übrig haben. Chrysostomus hatte aber viel Geschikk in der praktischen Anwendung der Schrift, wobei er sich vor dem unnüzen Allegorisiren hütete und vom Wortverstande ausging. Im dogmatischen Gebrauch der Schriftsteller hat er sich nicht davon frei gehalten alles gegen die Kezer herauszukehren, um sie durch Consequenzen zu widerlegen. Sonst ging er einen schlichten, geraden Weg in der Schriftbehandlung, nur zuweilen ist er vom Zeitgeist nothwendig hiervon abgeführt. Sein bischöfliches Ansehn hat er immer mit großem Muthe behauptet.

Er war durch eine bloße Erinnerung des Eunuchen Eutropius nach Constantinopel gekommen, er hielt sich aber weiter nicht an denselben, nur als Eutropius gestürzt war und zu einer Kirche seine Zuflucht nahm, vertheidigte ihn Chrysostomus gegen die kaiserlichen Soldaten. Der Kaiser Arcadius war noch abhängig von den Hülfstruppen; ein Anführer derselben, der Gothe Gainas, verlangte vom Kaiser eine Kirche zum arianischen Gottesdienst, was aber Chrysostomus aufs standhafteste verhinderte; das war die richtige Aufrechthaltung des bischöflichen Ansehns ohne Mischung in weltliche Dinge. Man kann ihm

a) Chrysostomus lobt in öffentlichen Predigten den Flavian und Diodor ihn, er wieder den Diodor. Schl.

nur zur Last legen, daß er eine zu große Vorstellung von der priesterlichen Würde hatte, und die Enthaltsamkeit selbst für etwas ganz besonders wichtiges hielt; man vergleiche sein liber de sacerdotio, zu Antiochien geschrieben, ehe er Diakonus wurde.

Hier knüpfe ich noch einige allgemeine Notizen über Hieronymus an. Er war zu Stridon 331 geboren, also älter 331 als Augustinus und Chrysostomus. In Rom war er Schüler des Donatus, 363 getauft ging er erst nach Gallien, hielt sich hernach in Aquileja auf, schiffte sich 373 ein, um nach Jerusalem zu reisen, blieb in Antiochien bis 374 und hörte den Apollinaris in Laodicea, begab sich dann in die Wüste von Chalcis. Paulinus, Bischof von Antiochien, weihte ihn 379 zum Presbyter, und hierauf reiste er 380 nach Constantinopel zu Gregor von Nazianz, dann 382 mit Paulinus nach Rom, wo dieser auf einer Synode als rechtmäßiger Bischof von Antiochia anerkannt wurde, wo er im Auftrage des Damasus ein Glaubensbekenntniß zur Unterschrift für die Apollinaristen aufsezte und die Abfassung der lateinischen Uebersezung begann. Er wirkte für das ascetische Leben besonders unter den Frauen, und 385 ging er nach Palästina; 393 und 394 beginnt seine schriftliche Bekanntschaft mit Augustin.

Er verbesserte 383 zuerst die lateinischen Psalmen in Rom nach der LXX, später fing er an aus dem hebräischen unmittelbar zu übersezen, zwischen 390 und 405, und hatte darüber Händel mit Augustin und Rufinus. Er war der erste, der sich der Meinung von der Inspiration der alexandrinischen Uebersezung entgegenstellte, dagegen hielt er die Schlechtigkeit des Ausdrukks, z. B. bei Amos, mit der Inspiration verträglich. Er erkannte die Differenz über die Offenbarung und den Hebräerbrief, nahm aber doch beide an. Noch im Canon des Nicephorus (Saec. IX.) fehlt die Offenbarung und wird mit der Offenbarung Petri und anderem unter die ἀντιλεγόμενα gestellt. Er war wie Gregor von Nazianz der Ansicht, daß man nicht alle Theile

der Bibel von allen lesen lassen müsse: so die Offenbarung, das Hohelied, die Geschichte vom Fall und der Schöpfung. — Sein Charakter in seinen persönlichen Verbindungen war sehr heftig, z. B. sein Betragen gegen Rufinus in den origenistischen Händeln; ebenso zeigte er sich auch gegen Johannes von Jerusalem, mit dem er früher sehr vertraut gewesen war. Eine ähnliche Rolle hat er in den apollinaristischen Händeln gespielt. Er hat sich immer durch das, was in der katholischen Kirche galt, und durch Wünsche einzelner Personen, an denen ihm gelegen war, bestimmen lassen. Er hatte vertraute Freunde, die ihn immer in Verbindung mit der Welt erhielten. — Eigenthümlich ist die Behauptung von ihm in seinem Briefe an Damasus, Die ganze hellenische Gelehrsamkeit verstehe unter ὑπόστασις dasselbe wie οὐσία; ebenso die Erklärung der Stelle, Du bist Petrus u. s. w. so, Daß Christus der Fels sei, und Petrus habe als Anspielung auf ihn, weil er an ihn geglaubt, den Namen bekommen. Ebenso sagt er, Vermöge der Schlüssel des Himmelreichs wüßten die Geistlichen, wer gebunden und wer gelöst werden müsse.

Eine merkwürdige Erscheinung um diese Zeit war der Bischof Synesius von Ptolemais. Er war von Theophilus getauft, als er aber das Bisthum zu Ptolemais übernehmen sollte, erklärte er, Er könne nicht alles vortragen, was die kirchliche Lehre verlange und auch nicht seine Ehre aufgeben. Theophilus erklärte, Dies ließe sich recht gut mit seinem Bisthum vereinigen, und so trat er dasselbe mit aufrichtiger Heterodoxie an. Als die origenistischen Händel begannen, ermahnte er Theophilus in einem Schreiben zur Milde gegen Chrysostomus, und behauptete dabei sein bischöfliches Ansehen so, daß er einen kaiserlichen Statthalter wegen seiner Grausamkeit aus der Kirchengemeinschaft ausschloß.

Nestorianische Streitigkeiten.

Zwischen Chrysostomus und Nestorius findet eine große Aehnlichkeit statt. Er war ein Syrer, Presbyter in Antiochia, 428 und wurde 428 Bischof von Constantinopel. Er fing gerade wie Chrysostomus an mit starkem Eifer gegen die Ketzer und Heterodoxien, nur daß er nicht immer so rein beim Schwert des Wortes blieb. Daher erwekkte er sich früher und mit mehr Grund Feinde als Chrysostomus. Die Veranlassung zu dem ganzen Streit war seine Polemik gegen den Ausdrukk θεοτόκος von der Maria. Es waren schon früher in der constantinopolitanischen Gemeinde zwei entgegengesezte Meinungen, ob Maria θεοτόκος und ἀνθρωποτόκος sei; das erste war anticerinthisch, das zweite antiarianisch und antiapollinaristisch; so gab es einen doppelten Halt für beide Meinungen. Für den Gebrauch von θεοτόκος sprach, daß dadurch alle Theorien von der späteren Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christo verworfen wurden. Das richtige wäre nun gewesen, wenn man nur die Sicherstellung der Lehre bezwekkte, den Ausdrukk in Bezug auf die Schule näher zu bestimmen, in der Praxis aber sich nach dem zu richten, was dem damaligen Zustande angemessen war. Daher war es recht, daß Nestorius den Ausdrukk vermied, wenn ihn die beiden Gregore, Basilius und mehrere gebrauchten. Dies fiel auf und Nestorius ließ von einem Presbyter sein Verfahren rechtfertigen, namentlich wegen Gefahr des Apollinarismus. Er hielt eine solche Vergötterung der Maria für heidnisch: jede Mutter gebäre τέκνα ὁμοούσια. Gewiß eine richtige Ansicht, daß man dem noch nahen Heidenthum keinen Vorschub geben wollte; auch führten jene Lehren zum Apollinarismus hin, daß die menschliche Seele in Christo an und für sich nicht vollständig gewesen, sondern das göttliche in ihm die Stelle des νοῦς vertrete; so müßte also die Gottheit mitgeboren sein.

Der Streit aber entwikkelte sich bei der gleicher Mitwirkung von rein äußerlichen Motiven wie beim Chrysostomus, und persönliche Verhältnisse gaben der Sache eine andere Wendung. Der Streit entzündete sich zuerst durch den bei Nestorius in Ansehn stehenden Presbyter Anastasius und einen Presbyter Proclus, welcher mit Nestorius zugleich sich um das Patriarchat beworben hatte; dieser benuzte die allgemeine Verehrung der Maria, um das Volk gegen Nestorius zu erbittern. Auf dem bischöflichen Gebiete mußte die Sache anders angefangen werden. Cyrillus von Alexandria, Schüler und Neffe des Theophilus und seiner würdig, griff den Nestorius in öffentlichen Reden und Schriften an, ohne ihn jedoch zu nennen, Weil er nicht die Maria Θεοτόκος nenne, sei er ein Anhänger des Photin und Paulus von Samosata a). Er wußte auch dem Bischof Cölestinus zu Rom zu schmeicheln, indem er ihm die Entscheidung übertrug. Dieser war gar nicht der Mann, einen solchen Streit zu entscheiden, hielt aber eine Synode mit seinen römischen Bischöfen, anathematisirte den Nestorius und trug dem Cyrill die Ausführung auf, gegen alle kirchliche Ordnung und Gesezе, was auch Nestorius nicht kümmerte.

Cyrillus suchte zuerst die andern Patriarchen gegen Nestorius einzunehmen, hielt eine Synode zu Alexandria und sezte 12 Anathematismen auf, welche dieser unterschreiben sollte. Die Mönche wurden überall gegen Nestorius aufgehezt, und es entstand eine allgemeine Unruhe in der Kirche. Nestorius sezte eben so viel Anathematismen dem Cyrill entgegen. Cyrills Säze hatten alle die Form, Wer den einen Ausdrukk nicht brauchte und dafür den andern, sei Anathema. Dabei wurden die Aus-

a) Nestorius hatte gesagt, Man könne eher Gott den Vater Θεοτόκος nennen, die Maria könne eher Θεοδόκος heißen, „das göttliche in sich aufgenommen habend." Cyrill korrigirte den Nestorius grammatisch, τίκτειν heiße gebären, und also müsse Gott eher Θεογεννήτωρ heißen. Schl.

drükke gar nicht logisch einander gegenübergestellt und sich gegenseitig ausschließend. Z. B.: Wer nicht in dem Einen Christus eine Verbindung beider Naturen κατ' ἕνωσιν φυσικὴν annimmt, soll Anathema sein. Der Ausdrukk ἕνωσις φυσικὴ war leicht zu verstehen, wie ἕνωσις φύσεων, d. h. so, daß die beiden Naturen durch die ἕνωσις eine wurden; das konnte Nestorius nicht zugeben, da er hier denselben Saz wie gegen den Apollinaris einwenden zu müssen glaubte, Man müsse unterscheiden in Christo das des Wachsthums fähige von dem sich stets Gleichbleibenden, das wachsende menschliche vom ewig gleichen göttlichen sondern; wie, „Christus nahm zu an σοφία," was eine vernünftige menschliche Seele voraussezt. Der andere Saz im Anathema Cyrills war, Wer nicht die ἕνωσις φυσικὴ zugebe, nur eine Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Natur, nicht der Würde, der Macht und des Ansehens, der sei Anathema. Da liegt eins dazwischen und es ist keine Consequenz darin; beide Naturen können gleiches Ansehn haben und doch nicht vereinigt sein. Ein anderes Anathema war noch unverständiger: Anathema solle sein, wer die Ausdrükke der Schrift von Christo so theile, daß er einige ausschließlich bloß auf die menschliche Natur bezöge und andere auf den λόγος; sondern alle seien auf den ganzen Christus zu beziehen. So hat er eigentlich nur eine Natur angenommen, und da konnte Nestorius leicht sagen, daß Cyrill die Praxis der ganzen Kirche gegen sich habe. Ein anderer Saz war, Wer nicht bekennt, daß λόγος zugleich Gott und Mensch sei, sei Anathema. Das ist ein bloßer Wortstreit. Hiergegen war aber wieder die Praxis der ganzen Kirche; über υἱὸς θεοῦ war man uneinig gewesen, ob man es sollte auf die göttliche Natur allein oder auch auf die menschliche Natur beziehen, aber λόγος hatte man immer (λόγος ἐν ἀρχῇ in Analogie mit dem alttestamentlichen) nur von der zweiten Person in der Dreieinigkeit verstanden.

Eben so hatte Nestorius bei der alten Frage, Ob Maria θεοτόκος oder ἀνθρωποτόκος sei, sich so erklärt, Christus sei

ἄνθρωπος θεοφόρος (Gott mit sich tragend). Das anathematisirte Cyrill besonders. Er glaubte, daß Nestorius das göttliche und menschliche in Christo immer von einander sondern wolle, aber das war nicht seine Meinung; er meinte nur, Christus sei ein Mensch der Gott in sich trage. Er hatte dafür zwei correspondirende Ausdrükke, die das Ineinander von Beiden darstellen, ἄνθρωπος θεοφόρος und λόγος σάρξ γεγενημένος. Man sieht das auch aus einem Bilde, das Nestorius oft gebraucht, Daß Jesus der Tempel des λόγος sei. So der λόγος gedacht, als das göttliche im menschlichen wie in einem Tempel wohnend, und wenn man alles im Tempel geschehende, den Tempeldienst, als von Gott ausgehend denkt, so ließe sich wol daran die vollkommene Darstellung der Erscheinung Christi anknüpfen.

Nun ging Cyrill in seinen Anathematismen auf Ausdrükke, die in sich schlossen, daß nach Vereinigung mit der menschlichen Natur er die göttliche κατὰ σάρκα für leidensfähig erklärte, und anathematisirte jeden, der nicht glaubte, daß das Wort den Tod erlitten; wieder gegen die allgemeine Stimme der Kirche. Nachher vertheidigte er sich darüber sehr ungeschikkt, Er habe nicht gemeint, daß der λόγος nach der göttlichen Natur gelitten. Nestorius aber hielt sich an die alte Praxis seiner Vertheidigung, daß der λόγος allein von der göttlichen Natur stehe. Am spizfündigsten war sein Anathema, Wer behaupte, daß derselbe φύσει Gott und Mensch zugleich sei, Anathema sei. Dadurch wollte er festsezen, daß Christus, als Eins angesehen, nicht eine φύσις sondern zwei φύσεις habe. Er meinte, Christus sei wol Gott und Mensch, aber nicht φύσει sondern ἑνώσει. Da ἕνωσις von Cyrillus gebraucht war, so wollte er lieber den Ausdrukk vermeiden, und συνάφεια gebrauchen, welches dem Cyrill nicht genau war, sondern er behauptete, Nestorius theile Christum und nehme zwei Söhne an; Cyrill versteht nämlich φύσις bald als Natur, bald als Person.

Indem man so immer auf neue zu erörternde Ausdrükke zurükkging, wurde das ganze immer verwikkelter und mußte nur in einer Verwirrung enden. Nestorius gebrauchte noch den tiefsinnigen Ausdrukk: Wer behaupte, daß das Fleisch der göttlichen Natur fähig sei, und wer bei der Vereinigung des λόγος mit dem Fleische eine örtliche Veränderung des göttlichen Wesens annehme, sei Anathema. Cyrill ging darauf aus, jede διάστασις zwischen beiden Naturen aufzuheben und der göttlichen beizulegen, was der menschlichen nach Raum und Zeit begegnet; das wollte Nestorius vermeiden. — Diese Anathematismen und Contraanathematismen sind der eigentliche Gehalt des Streits. Zwar berührte man darin gewichtige Punkte, ging aber nur auf Ausdrükke und Consequenzmacherei aus, konnte also nichts im wesentlichen fördern, sondern nur den Samen zu den Eutychianischen Streitigkeiten ausstreuen.

Angesehene Bischöfe, wie Andreas von Samosata und Theodoret, erklärten sich gegen Cyrills Anathemata, daher wurde eine gemeinschaftliche Synode ausgeschrieben, die dritte
431 ökumenische (431) zu Ephesus. Der römische Bischof schikkte aber bloß zwei Deputirte, der Kaiser den Candidian als Commissarius hin, welcher sich sehr schwächlich benahm. Die Patriarchen und Metropoliten brachten Bischöfe aus ihren Sprengeln mit, soviel sie wollten, wer also die meisten mitbrachte, hatte das Uebergewicht. Cyrill brachte 60 Bischöfe, der Bischof Memnon von Ephesus, Cyrills Freund, 40, Nestorius 16; wahrscheinlich waren die meisten schon gegen ihn gestimmt, und Memnon ließ den Nestorius in keine Kirche. Der Patriarch Johannes von Antiochia fehlte noch; er hatte sich gegen Cyrill erklärt, Cyrill eröffnete aber eigenmächtig das Concilium ehe dieser ankam. Candidian erklärte dies für ein gesezwidriges Benehmen und warnte den Cyrillus; Nestorius hielt sich auch an die kaiserlichen Gesezе, aber Cyrill kehrte sich nicht daran.

Es wurden nun die Schriften Cyrills vorgelesen und aufge-

nommen, Neſtorius excommunicirt und Cyrill ſchikkte dies als Beſchluß dem Kaiſer. Neſtorius und der kaiſerliche Commiſſar erklärten es aber für ungültig; Johannes kam hierauf an, und da die Synode vorüber war, hielt er ſelbſt eine neue. Er anathematiſirte Cyrills Säze als apollinariſch und arianiſch, ſezte ihn und Memnon ab, und berichtete dies dem Kaiſer; des Neſtorius erwähnte er gar nicht, was damit zuſammenzuhängen ſcheint, daß dieſer ſeine Gunſt verloren. Der Kaiſer erklärte alles geſchehene für ungültig und verlangte, daß nun eine neue gemeinſchaftliche Synode gehalten werden ſollte. Nach Ankunft der römiſchen Bevollmächtigten bekam aber Cyrill wieder Muth und die alte Synode hielt wieder Sizungen. Johannes erſchien dort nicht, die römiſchen Deputirten beſtätigten im Namen Cöleſtins das frühere Urtheil, und auch Johannes wurde mit den ſeinigen excommunicirt. Nun ſezte der Kaiſer Neſtorius, Cyrillus und Memnon ab. Abgeordnete von beiden Seiten legten ihm die Sache zu Chalcedon vor; der Kaiſer löſte die Synode auf, Neſtorius blieb abgeſezt und wurde in ſein Kloſter verwieſen, Cyrillus und Memnon durften ihre Bisthümer wieder annehmen. Natürlich war es dem Kaiſer um das dogmatiſche nicht zu thun, Neſtorius aber hatte keine Gunſt bei Hofe, und Cyrill ſoll die Mönche gegen Neſtorius aufgewiegelt auch Beſtechungen in Conſtantinopel und Chalcedon gebraucht haben. In der Sache ſelbſt war nichts entſchieden; die ſtrengen Morgenländer blieben dabei Cyrills Säze zu verkezern, da er den θεὸς λόγος nach ſeiner Menſchwerdung für leidensfähig erklärte, ſo Alexander von Hierapolis, Andreas von Samoſata, Helladius von Tarſus. Theodoret tadelte vorzüglich ſeine Perſönlichkeit, und beharrte darauf, daß Cyrill noch nicht genug gethan habe, um die Kirchengemeinſchaft mit ihm zu halten, und daß man nicht dürfte in Neſtorius Verbannung willigen. Der Kaiſer ſuchte nun die Einigkeit herzuſtellen; Johannes von Antiochia gab zuerſt nach, und trat der epheſiſchen Synode bei, nachdem Cyrill einiges in ſeinen Säzen geändert und

erklärt hatte, Er habe in ſeinem Eifer gegen Neſtorius vielleicht etwas zu viel geſagt. Er erkannte den Unterſchied beider Naturen nach der Vereinigung an, nahm es jedoch nachher unvermerkt wieder zurükk und lehrte, „Eine Natur des θεὸς λόγος, welche Fleiſch geworden war," daß nach der Vereinigung der Naturen nur Eine Natur des Sohnes vorhanden ſei.

Auf dem epheſiniſchen Concil war auch ein Kanon verdammt worden, der ſich nachher auswies als von Theodorus von Mopſueſtia herrührend, der 428 oder 429 geſtorben war. Daraus entſtanden nach ſeinem Tode neue Streitigkeiten über ſeine Rechtgläubigkeit, beſonders von Rabula von Edeſſa angefacht; der Streit dauerte über 100 Jahre, und auf der fünften ökumeniſchen Synode wurden beide Theodorus und Origines verkezert. Theodorus war wie Neſtorius antiapollinariſtiſch, und proteſtirte gegen jede Theilung Chriſti. Er behauptete, Wenn Jeſus ein vollſtändiger Menſch war: ſo muß man ſich hüten zu ſagen, es gebe zwei Söhne Gottes, und kann wol nur ſagen, daß θεὸς λόγος und Jeſus, den jener angenommen, unzertrennlich verbunden ſeien. Er nahm an die Einheit der ὑπόστασις in der Zweiheit der Naturen. Die Ausdrükke waren ſehr unbeſtimmt, und Cyrillus wußte nicht recht was er unter φύσις meinte, bald die Perſon, bald die Natur. Der Kaiſer verbot es für jezt einen ſo angeſehenen Kirchenlehrer wie Theodorus noch nach deſſen Tode zu verkezern a).

Neſtorius blieb abgeſezt, wurde nach der Oaſe bei Aegyp-
440 ten exilirt und ſtarb im Elende nach 440. Von der antiocheniſchen Kirche waren einige dem Cyrill beigetreten, andere nicht; der Hof verfolgte die lezteren; ſie flohen nach Perſien, und ſo

a) Auf den Rabula folgte Ibas ein Verehrer des Theodorus. Deſſen Partei wurde aber 489 verfolgt und nach Perſien vertrieben; ſie nahm in der Folge wirklich Einen Chriſtus an aus zwei Naturen und zwei Perſonen. Schl.

wurden die persischen Christen Nestorianer genannt. Der Hof hatte sich darauf gesezt die Nestorianer zu verfolgen, der Name war im römischen Reiche verhaßt, und schon darum wurden sie in Persien so genannt aus Feindschaft gegen die Römer.

Der erwähnte Theodoret, ein Schüler des Theodorus von Mopsuestia, nennt sich einen Schüler des Diodor von Tarsus, was er im eigentlichen Sinne nicht ist, da dieser gleich nach seiner Geburt (394) starb, er that es aber um seine Exegese von ihm, nicht von seinem Lehrer Theodorus, abzuleiten. Er gehört offenbar zu den gelehrtesten Theologen seiner Zeit. Seine Exegese besteht zwar nicht in Homilien, ist aber doch in Chrysostomus Manier. Seine historischen Arbeiten sind die schwächsten; in seinem Verzeichniß über die Kezereien herrscht eine rhetorische Polemik, und man vermißt die ersten sichersten Quellen; ähnlich ist seine Geschichte. Seine exegetischen Arbeiten enthalten viel schäzbares und gehen aus einer lebendigen Kenntniß der griechischen Sprache hervor. Grotius hat ihn fast überall zum Grunde gelegt.

Eutychianische Streitigkeiten.

Zu den nestorianischen Händeln gehören genau die eutychianischen Streitigkeiten. In Nestorius Theorie war eine Lokkerheit in der Verbindung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, in Cyrill's eine Vermischung beider; die Ursache des Streites war immer das Bedürfniß ein drittes anzunehmen, das in der Mitte läge. Die ursprüngliche Veranlassung des Streites war unbedeutend, und die Art, wie er geführt wurde, tadelnswerth, aber es sind doch allgemein geltende Formeln über das göttliche und menschliche in Christo festgesezt worden. Eutyches, Abt eines Klosters bei Constantinopel, Gegner des Nestorius und Cyrills Freund, und wie man sagt der Anstifter aller Mönchsbewegungen in Constantinopel zu dessen Hülfe, wurde vom Bi-

schof Domnus von Antiochia des Apollinarismus beim Kaiser angeklagt, weil er die Gottheit und Menschheit Christi Eine Natur nenne. Vorgeladen auf eine Synode zu Constanti-
448 nopel (448) und von Eusebius von Dorylaeum verklagt, wollte er anfangs nicht erscheinen, da er als Mönch sein Kloster nicht verlassen dürfe. Endlich kam er doch, und läugnete nun die persönliche Vereinigung zweier Naturen, und sagte, Es wäre nur Eine Natur nach der Vereinigung, nämlich die des Fleisch und Mensch gewordenen Gottes; so sei Christus von Maria geboren vollkommen Gott und Mensch; das Fleisch Christi sei nicht gleiches Wesens mit dem unsrigen. Demnach fiel alles vorbildliche in Christi weg, eine wichtige und bedenkliche Sache, daher war die allgemeine Entscheidung dagegen. Er und alle, die mit ihm umgehen würden, wurden verdammt; das war eine ganz neue Form, interdicere aqua et igne.

In Eutyches Aeußerungen ist es löblich, aber nicht consequent gehalten, daß er erklärte, Niemand solle ihn bewegen, φυσιολογεῖν τὸν θεὸν, „Gott als eine Natur zu beschreiben." Es scheint, daß er einen gesunden Widerwillen gehabt habe, das Wort φύσις aufs göttliche Wesen anzuwenden; alsdann hätte er aber, anstatt daß er behauptete, daß nach der Vereinigung die Gottheit und Menschheit Eine Natur sei, vielmehr sagen sollen, die Natur sei das menschliche nur von θεὸς beseelt. Aber damit stimmt ein anderer Ausdrukk von ihm nicht überein, Vor der Vereinigung habe Christus zwei Naturen gehabt; was aber nicht sein kann, da die menschliche Natur Christi als besondere vorher nicht existirte. So war er sich nicht klar: er ging auf Cyrill's Seite, ohne daß er wußte was die Differenzen eigentlich sagten; er hatte also nur einen richtigen Instinkt.

Eutyches verklagte nun den bei Hofe nicht beliebten Bischof Flavianus von Constantinopel nebst 33 Bischöfen, wandte sich an die Bischöfe von Jerusalem und Antiochia und bat sie, ihn in der Kirchengemeinschaft zu behalten. Flavian wandte sich da-

gegen an den römischen Bischof Leo; das war freilich eine Allianz, die seit langer Zeit in der kirchlichen Politik unerhört war. Der Kaiser Valentinian hatte den römischen Bischof über alle abendländischen Bischöfe gesezt; und Leo Bischof von Rom machte deshalb immer mehr Ansprüche, und wollte sein Ansehn auch im Orient geltend machen. Er verlangte daher, Flavian hätte die Sache vor ihn bringen sollen; dieser theilte sie ihm aber bloß mit, damit er der kanonischen Absezung des Eutyches beitrete. Als Eutyches an Petrus Chrysologus von Ravenna schrieb und sich beklagte, traute sich dieser nichts in Glaubenssachen zu entscheiden und wies ihn an Leo. Unterdessen war in Alexandrien Dioscorus Patriarch geworden (444), der die Partei 444
des Cyrillus und Eutyches nahm. Er war genau von dem Stande der Dinge in Constantinopel unterrichtet, trat in Alexandrien sehr dreist auf, anathematisirte den Theodoret, sezte Eutyches geradezu in seine Würde wieder ein, und hob die Kirchengemeinschaft mit Flavian auf.

Der Kaiser Theodosius II. rein auf Eutyches und Dioscorus Begehren, indem Flavian nur Bestätigung und Ausführung seines Urtheils verlangte, schrieb eine neue Synode nach Ephesus aus. Auf derselben sollte nur eine bestimmte Zahl sein; dem Dioscorus gestattete der Kaiser 10 Metropoliten und 10 Bischöfe, (449) übertrug ihm den geistlichen Vorsiz, und bestimmte, daß die 449
früheren Richter des Eutyches als im Voraus partheiisch nicht zugegen sein sollten, obwol Dioscorus ebenso partheiisch war. Den Theodoret getraute man sich nicht vollständig auszuschließen, aber er sollte nur dann Zutritt zur Synode erhalten, wenn es die ganze Versammlung wünsche, was unwahrscheinlich war. Das Concil bestimmte, daß alle, die Zusäze zum Symbolum Nicaenum gemacht hätten und machen würden, kein Recht haben sollten zu widersprechen; das Urtheil hierüber bekam Dioscur. Leo der Große, von Dioscur vernachlässigt, schloß sich an Flavian an, und schikkte an ihn ein großes dogmatisches Schreiben, welches

gute Kenntniß der Sache verräth, wenn es auch sonst nichts neues enthält, und worin er behauptete, die novitas creationis sei nicht der proprietas generis humani in den Weg getreten, sondern der heilige Geist habe nur die reine Jungfrau fruchtbar gemacht. Die wunderbare Geburt thue der wesentlichen Gleichheit der menschlichen Natur keinen Eintrag. In der ganzen vollkommnen Natur des Menschen ist der wahre Gott geboren worden; jede von beiden Naturen that in der Gemeinschaft mit der andern was ihr eigen ist.

Leo hätte dieses Schreiben gern für kanonisch erklären lassen, es durfte aber nicht einmal vorgelesen werden. Eutyches wurde losgesprochen, Flavian abgesezt, desgleichen Theodoret als Nestorianer, Ibas von Edessa und Domnus von Antiochia; verdammt wurde die Lehre von zwei Naturen in Christo nach der Vereinigung, jedoch nicht durch einen ausdrükklichen Kanon; Cyrill ganz kanonisirt. Leo's Abgeordnete richteten nichts aus, und er hielt hierauf zu Rom eine Synode, nannte die ephesinische latrocinium Ephesinum; selbst die Griechen nannten sie nachher *σύνοδος ληστρική*.

Leo trug nun auf ein allgemeines Concil an, Dioscorus that
450 Leo in den Bann. Theodosius II. starb 450, und Marcian, Gemahl der Pulcheria, welcher dem römischen Bischof sehr zugethan war, schrieb ein ökumenisches Concil nach Nicaea aus
451 (451), verlegte es aber nach Chalcedon. Leo's Deputirte hatten nebst den kaiserlichen Commissarien den Vorsiz als Repräsentanten des ersten Patriarchen. Die ephesinische Synode wurde für ungültig erklärt, aber Leo's Abgeordnete lasen ein Edikt vor, das den Dioscorus als Verlezer der kaiserlichen Gesezе und weil er auf die Vorladungen nicht erschienen, absezte, und der Synode darüber zu beschließen und einzustimmen befahl. Viele Beschwerden waren auch aus Alexandrien über ihn eingebracht über Raubsucht, Gewaltthätigkeit und Unzucht, die er nicht zu widerlegen wagte, aber darauf hatte man gar nicht einmal Rükksicht genom-

men. Jene abgesezten Bischöfe wurden wieder eingesezt; Flavian war gestorben, Theodoret wurde unter vielem Gezänk und Widerspruch der cyrillisirenden ägyptischen Bischöfe, die nur ἐκ δυῶν φύσεων nicht ἐν δυσί zugeben wollten, restituirt, aber er mußte das Anathema des Nestorius unterschreiben, obwol er in drei früheren Dialogen sich ganz nestorianisch bewiesen hatte. Diese Dialoge waren zur Zeit, als der Hof sich für Eutyches erklärte, verdammt worden. Er gebrauchte darin von der Vereinigung beider Naturen die Prädicate ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος und ἀπαθής. Das erste bezieht sich darauf, daß die menschliche Natur, wie von Nestorius, dargestellt wurde als ein Tempel, der die unveränderte Gottheit in sich aufnimmt; ἀσύγχυτος, daß jede Natur ihre Eigenthümlichkeit behalte, die Person aber das eigene von beiden gemeinschaftlich habe, und ἀπαθής, daß auch nach dieser Vereinigung die göttliche Natur nicht leidensfähig sei, der Tod könne ebenso wenig von der Gottheit verstanden werden als das Begräbniß von der Seele a). Wenn man diese Dialogen gelesen, kann man zwar nicht ergründen, wie er habe den Nestorianus verdammen können, und wenn sie nicht ganz in seinem Stil wären, möchte man dieses Umstandes wegen an ihrer Aechtheit zweifeln. Aber es ist ein Unterschied in der Art, wie er über den Nestorius und wie er über den Eutyches spricht; er geht in den Nestorius nicht tiefer ein, und verdammt an ihm nur das ihm fälschlich Schuld gegebene, daß er die Gottheit Christi vermischte. Das war eine Unredlichkeit im Geiste dieser Zeit, und man muß bekennen, daß Nestorius schon damals lange todt war.

Auf der Synode hatte man keinen Muth gehabt eine Glaubensformel festzusezen, aber nach Abmachung dieser Persönlichkeiten drangen die kaiserlichen Commissarien unaufhörlich darauf, und man machte einen Ausschuß aus der Synode, welcher sie entwerfen mußte. Man legte das Schreiben Leo's an Flavian

a) Theodosius befahl 448 die Verbrennung dieser Schrift.

zum Grunde, und hiernach war die Formel dieſe: Zwei φύσεις ſind in Chriſto zu einer ὑπόστασις und einem πρόσωπον verbunden, ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως, (gegen Cyrillus und Eutychus gerichtet) ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως (gegen Neſtorius). Dieſe Formel iſt ſymboliſch geblieben auch für die reformirte Kirche. Eutyches ſtarb wahrſcheinlich bald darnach, Dioscur wurde nach Cappadocien verbannt, wo er im Exil zu Gangra 454 ſtarb. Die Eutychianer ſollten aus allen legitimen Verhandlungen wegbleiben, keine Klöſter- und Mönchsgeſchäfte treiben und erblos ſein.

Ruhe war aber ſo nicht erreicht: ein paläſtinenſiſcher Mönch, Theodoſius, wüthend daß die Synode das ἐν δύο φύσεσιν ſtatt ἐκ δυοῖν zugegeben hatte, verurſachte einen völlig bewaffneten Aufruhr, ließ den Biſchof Juvenalis nicht wieder in Jeruſalem hinein und ſich zum Biſchof wählen, ſezte einen neuen Klerus ein und dergl., wurde aber wieder vertrieben. Die Wittwe des Kaiſer Theodoſius, Eudoxia, welche in Jeruſalem wohnte, wurde Dioscurs Beſchüzerin, weil Pulcheria ſeine Gegnerin war; ſo traten alſo die Frauen aktiv in der Kirche hervor. Die Mönche hatten ſchon öfter das jüdiſche Zelotenrecht auszuüben geſucht, wie ſie aber um eine ſolche ſpizfindige Formel ſo erhizt ſein konnten, läßt ſich nicht verſtehen, da ihre Richtung eigentlich ganz praktiſch war. Wir ſehen einen ganz krankhaften Zuſtand in der Kirche, ſo wie auch der ganze Staat in einem ſolchen war. Zu Alexandria beſtand auch eine Spaltung; an die Stelle des Dioscorus war Proterius erwählt worden, aber ein cyrilliſch geſinnter Presbyter Timotheus Aeluros bildete ſich eine Par-
457 tei, anathematiſirte 457 nach Marcians Tode die Synode, der Patriarch wurde in einem Auflaufe ermordet, Timotheus aber
460 endlich 460 nach Cherſon verwieſen. Ueberall waren Unruhen;
458 Kaiſer Leo I. verordnete (458) Metropolitanſynoden über die Synode von Chalcedon und über dieſe kleine Spaltungen. In den meiſten Provinzen zeigte ſich eine große Uebereinſtimmung für die

Synode (1600 Biſchöfe) und gegen die ſchismatiſche Partei. Die Biſchöfe von Pamphylien fügten indeß hinzu, es ſei nicht nöthig andere Formeln zu verkezern, z. B. ἓν ἐκ δυῶν, welche doch auch richtig ausgelegt werden könnten. Auch wollten ſie den Streit von den Gemeinden ab auf die Schulen verweiſen, und einen Unterſchied machen zwiſchen allgemeinem kirchlichen Bekenntniß und theologiſcher Erkennungsformel gegen die Kezer; dieſe Weisheit war aber zu neu und man war gewohnt die Leidenſchaften der Maſſe wirken zu laſſen.

Als nach Leo's I. und II. Tode der Kaiſer Zeno von Baſiliscus (476) entthront war, ſtand an der Spize des Reiches 476
ein Mann, der gerade wieder die entgegengeſezte Meinung von dem Streit hatte. Leos Schreiben an Flavian und die Synode von Chalcedon wurde vom Kaiſer anathematiſirt, Timotheus Aelu-ros wieder in Alexandria eingeſezt. Doch dauerte auch ſein Regi-ment nicht lange, Zeno retablirte ſich 477, und ſezte alles wieder 477
in den Stand. Aber während dieſer Unruhen waren die Mono-phyſiten ſehr mächtig überall geworden. Man kann ſich hier nicht verbergen, daß eigentlich die ganze arianiſche Anſicht ſich in die monophyſitiſche hinein flüchtete, die Lokalitäten wurden nur verborgen gehalten; daher iſt das plözliche Wachſen dieſer Par-tei zu erklären. Dem Zeno war es nun ſehr um die Einheit der Kirche zu thun, er veranlaßte alſo, daß Acacius von Con-ſtantinopel und Petrus Mongus von Alexandria, ein Monophyſit, ſich mit einander vereinigten. Zeno wollte durch ein Circularſchreiben (ἑνωτικόν) den Frieden herſtellen (482). Die 482
drei erſten ökumeniſchen Synoden mit völliger Verſchweigung der zu Chalcedon wurden beſtätigt, ebenſo die Verdammung des Ne-ſtorius und Eutyches, die Anathematismen Cyrills für rechtgläu-big erklärt und die doppelte ὁμοουσία beſtätigt, daß Chriſtus der Gottheit nach dem Vater ὁμοούσιος ſei, und der Menſchheit nach uns, aber in der völligen Einheit der Perſon, ſo daß die Wun-der und Leiden, jene der ὁμοουσία mit dem göttlichen, dieſe der

mit dem menſchlichen angehörend, einem Subjecte unvermiſcht und ungetrennt zukommen. Dann aber hieß es wieder eutychianiſch, Einer aus der Dreieinigkeit ſei Fleiſch geworden; aber man machte wieder die Einſchränkung, Es ſei die Dreiheit dabei Dreiheit geblieben und keine Vierheit geworden. Der homouſiſch eingeborene Sohn, der aus dem heiligen Geiſt und der Jungfrau Fleiſch geworden, ſei Einer und nicht Zwei. Die Redensart ἐν δυσὶ φύσεσι wurde vermieden, das Schreiben des Leo wurde nicht erwähnt, ebenſo die Verdammung des Dioscorus. — In Alexandria wurde, nachdem Petrus Mongus das Henotikon angenommen, die Kirchengemeinſchaft zwiſchen Katholiken und Monophyſiten hergeſtellt, nur die ſtrengen Eutychianer waren damit unzufrieden und ſchloſſen ſich aus; ſie wurden Ἀκέφαλοι genannt, weil ihr Biſchof nicht mit ihnen, ſondern in die Vereinigung eingegangen war.

Bald darauf entſtand ein Streit, welcher ſehr plebejiſch wurde durch einen monophyſitiſch klingenden Zuſaz, der von Cyrill herſtammte: εἷς ἅγιος ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν, als wenn die Dreieinigkeit gekreuzigt wäre. Andere wurden erbittert, daß das Henotikon vom chalcedoniſchen Concil gar nichts erwähnte, und Felix, Biſchof von Rom, verdammte das Henotikon; gegenſeitig excommunicirten ſich der römiſche und conſtantinopolitaniſche Patriarch. So ging nun dieſer Streit auf des Felix Nachfolger Gelaſius über, dem unter Odoacer und Theoderich der Muth gewachſen war, ſo daß er drohte dem Kaiſer Anaſtaſius die
518 Kirchengemeinſchaft aufzukündigen. Nach Anaſtaſius Tode (518) kam Juſtinus und hernach Juſtinian auf den Thron. Juſtin ſchloß einen entehrenden Vergleich mit dem römiſchen Biſchof
519 (519), Acacius, der unterdeß geſtorben war, mußte von ſeinem Nachfolger Johannes förmlich anathematiſirt werden, Zeno und Anaſtaſius wurden aus den Kirchenbüchern gelöſcht, ſo auch die beiden Patriarchen Euphemius und Macedonius von Conſtantinopel. So ſchien die monophyſitiſche Sache verloren.

Gleichzeitig hiermit war die Bewegung der Theopaschiten über die Formel „Einer aus der Dreieinigkeit sei gekreuzigt." Der Bischof von Rom Hormisdas verwarf diesen Saz, aber Fulgentius B. v. Ruspe und Fulgentius Ferrandus, Diakonus zu Carthago, erklärten sich dafür. Die Vertheidiger desselben behaupteten, daß ohne diesen Zusaz die Synode von Chalcedon unzureichend gegen die Nestorianer sei und sezten neue Anathematismen auf. Johannes Marentius, ein scythischer Mönch, hat diese Lehre in einer ziemlich gelehrten Schrift auseinandergesezt.

Die Verschiedenheit der religiösen Ansichten am Hofe gaben der Sache bald eine andere Wendung. Justinian (seit 527) 527
hielt es mit dem chalcedonischen Concil, seine Gemahlin Theodora mit den Monophysiten, und so kamen die lezteren unter ihrem Oberhaupte Severus von Antiochien wieder sehr empor. Justinian veranstaltete ein Religionsgespräch zu Ephesus (Collatio Catholicorum cum Severianis), aber es kam nichts dabei heraus. Die Severianer behaupteten, die Lehre von zwei Naturen sei eine Neuerung, und Hypatius von Ephesus wußte wenig wesentliches dagegen vorzubringen.

Der römische Bischof Agapetus kam 536 als ostgothischer 536
Gesandter nach Constantinopel, brachte den Patriarchen Anthemius zum Geständniß, daß er die Synode von Chalcedon nicht annehme, und bewirkte deshalb seine Absezung. Aber Belisar hatte jezt Italien erobert, und da Agapetus gestorben war, wurde sein Nachfolger Silverius gewaltsam abgesezt, weil er den Anthemius nicht herstellen wollte, und Vigilius, den Agapetus in Constantinopel zurükkgelassen hatte, auf der Kaiserin Anstiften Bischof von Rom (537). 537

Die Tendenz des Henotikons unter Zeno wiederholte sich jezt unter Justinian. Man wünschte die Einigkeit in der Kirche herzustellen, Justinian machte also einen neuen Versuch. Ein Bischof Theodorus von Caesarea in Cappadocien, großer Be-

wundrer des Origenes, welcher dessen Gegner Theodorus von Mopsuestia anathematisiren wollte, und aufgebracht war über Justinians Edikt gegen die Origenisten, schlug dem Kaiser vor, die Monophysiten durch eine Rechtgläubigkeitsformel zu gewinnen, in der man den Theodorus von Mopsuestia, Theodoret und das Schreiben des Ibas an einen Perser über die ephesinische Synode verdammte, da sie vorzüglich deshalb die Synode von Chalcedon nicht annehmen wollten, weil sie diese restituirt hatte; und im Theodorus hätten zuerst die Principien zum Nestorianismus gelegen. Justinian ließ sich bereden und gab ein Edikt, die Verordnung de tribus capitulis, drei auf der Synode zu Chalcedon verhandelte Punkte. Daraus entstand eine Bewegung, welche die griechisch-katholische Kirche um diese Zeit am meisten interessirte. Als das Edikt zur Unterschrift vorgelegt wurde, berief sich der Patriarch von Constantinopel Mennas auf den Bischof von Rom, weil er selbst vom Kaiser zu abhängig war; Vigilius indeß lehnte die Unterschrift des Edikts ab, ebenso der größte Theil der afrikanischen Bischöfe, welche die Verdammung eutychianisch fanden, und viele italienische, illyrische und griechische Bischöfe. So entstand der Dreicapitelstreit, indem das Edikt gegen die Werke 1) des Theodorus, 2) des Theodoret, 3) gegen ein Schreiben des Ibas von Edessa gerichtet war. Vigilius wurde nun nach Constantinopel citirt, war anfangs sehr muthig ließ sich aber dort umstimmen, und schrieb eine Verdammung der 3 Capitel (Judicatum). Die Bischöfe von Afrika thaten den Vigilius in den Bann; Facundus von Hermiane schrieb XII libros pro defensione trium Capitulorum, nicht ungelehrt und freimüthig gegen die kaiserliche Autorität in Glaubenssachen. Er lehrte in Christo zwei Naturen, nicht Eine zusammengesezte Natur. In dem Menschen sei eine Natur aus Leib und Seele zusammengesezt, in Christo aber machten Gott und Mensch Eine Person aus. Ebenso wurde das Judicatum des Vigilius von dessen Neffen Rusticus angegriffen, dessen Disputatio contra

Acephalos eine geſchikkte Vertheidigung des katholiſchen Lehrbegriffs iſt. — Vigilius kam nun in große Verlegenheit und wollte gern ſein Judicatum wieder haben, mußte aber eidlich verſprechen auf einem ökumeniſchen Concil die 3 Kapitel verdammen zu helfen. Der Kaiſer ſezte eine neue ὁμολογία auf, Vigilius erklärte ſich aber dagegen und flüchtete nach Chalcedon. Der Kaiſer ließ nun ein ökumeniſches Concil zu Conſtantinopel (das 5.) halten (553), wo ſämmtliche Patriarchen zugegen waren, aber wenige 553
Biſchöfe aus dem Abendlande. Vigilius benahm ſich dabei ſehr wunderbar, wollte durchaus nicht in die Synode gehen, ſondern gab für ſich ein Conſtitutum, das verworfen wurde. Endlich fügte er ſich in den kaiſerlichen Willen in einem 2ten Constitutum de damnatione Capitum. Auf der Rükkreiſe nach Rom ſtarb er 555. Auf der Synode wurde feſtgeſtellt, Jeſus Chriſtus 555
ſei Einer aus der Dreieinigkeit, ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ganz gegen die bisherigen Feſtſezungen, daß Jeſus Chriſtus zuſammengeſezt ſei; ſie vergötterte die menſchliche Natur; dies kam aber von dem Gewaltgebrauch des Kaiſers her, welcher von der Sache nichts verſtand.

Die monophyſitiſchen Streitigkeiten waren entſtanden durch die unzulänglichen Antworten auf die Frage, wie die göttliche und menſchliche Natur zuſammenhinge; als Baſis war angegeben die Mangelhaftigkeit der Terminologie durch die Vieldeutigkeit einzelner Ausdrükke wie Perſon und Natur. Nun indem ſo nur Eine Natur in Chriſto ſein ſollte, und zugegeben war, daß die Leidensfähigkeit auch auf die göttliche überging: ſo mußte das pſychiſche im Leiden dem göttlichen Antheil auch zugetheilt werden. Wie iſt es aber mit dem körperlichen? Aller körperliche Schmerz iſt ja im Bewußtſein der Seele; ſo blieb für die Leiden der leiblichen Natur nur die Zerſtörbarkeit übrig. Daher ſtellten die Monophyſiten die Frage auf, Ob der Leib Chriſti verweslich ſei oder nicht? Wäre der Leib verweslich: ſo wäre eine

διάστασις zwischen dem göttlichen und menschlichen (διάστασις räumlich verstanden), also zwei Naturen.

Es entstanden zwei Parteien unter den Monophysiten, die, welche die Verweslichkeit behaupteten, wurden von den Gegnern φθαρτολάτραι genannt, und die anderen ἀφθαρτοδοκηταί. Es wurde dabei von lezteren noch eine zweite Frage aufgeworfen, Ob der Leib Christi geschaffen oder unerschaffen sei? Auch kam hier die Frage auf, Ob nach der Wahrheit die menschliche Natur besteht, wenn sie so mit der göttlichen eins geworden ist? Wenn der Leib unerschaffen war, so mußte die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo vor der menschlichen Erscheinung vorhergegangen sein, so daß nicht nur eine ewige Zeugung, sondern auch eine ewige Menschwerdung Christi herauskam.

Die eutychianische Theorie, von welcher die monophysitische Lehre die klare Erweiterung ist, war entstanden im Streit gegen Nestorius. Dieser war durch die Polemik gegen Apollinaris auf seine Lehre gekommen, daher mußten sich seine Gegner wieder zum Apollinarismus neigen. Apollinaris hatte gesagt, Die göttliche Natur vertrete in Christo die menschliche Vernunft. Ohne Vernunft ist aber das menschliche nicht zu denken; ist nun also die göttliche Natur an der Stelle der Vernunft, so ist das wesentliche des Menschen, die Vernunft, gleich der göttlichen Natur gewesen. Aber die Vernunft ist nicht anders als mit der Seele, die Seele mit dem Leibe; so war das dem Apollinaris schon als eine Consequenz zugeschoben worden, auch die Menschheit Christi müsse durchaus vom Himmel gekommen sein. Er selbst läugnete dies, aber mehrere Gegner sollen in diese Consequenz eingegangen sein. Diese Behauptung kommt nun in der monophysitischen Theorie wieder vor.

Unter den Monophysiten selbst ist auch über eine andere Frage gestritten worden. Es wurde von einigen behauptet „Ist der Leib Christi verweslich und erschaffen: so mußten auch alle Folgen, alle

Beſchränkungen, die von der Zerſtörbarkeit des Leibes ausgehen, in Chriſto geweſen ſein. Einen großen Theil der Erkenntniß erlangen wir durch die Sinne; mit der Verweslichkeit iſt Beſchränktheit der Sinne verbunden und alſo auch der Erkenntniß." Nun wurde gefragt, Hat Chriſtus auch Einiges nicht gewußt? In der katholiſch gewordenen Theorie wurde dieſe Frage anders behandelt. Sie hängt an der, die dort unter der Form von einer Mittheilung der Eigenſchaften an die eine oder die andere Natur geſchah. Sagt man, die menſchliche Natur hätte durch Vereinigung mit der göttlichen an der Allwiſſenheit Theil gehabt: ſo fällt das weg; ſtehe in der Schrift von Unwiſſenheit etwas: ſo ſei es durch die Einwilligung, im Zuſtande der Erniedrigung, bei Quiescirung der göttlichen Eigenſchaften, geſchehen. Neſtorius, der davon ausging, man müſſe ſorgfältig alles wachſende in Chriſto als das rein menſchliche behandeln, und vom göttlichen im Gedanken trennen, kam nicht in dieſe Verlegenheit, ſondern behauptete, Chriſtus habe an Erkenntniß zugenommen; alſo iſt partielle Unwiſſenheit mitgeſezt. Die katholiſchen, die ſich mehr zum Monophyſitismus neigten, konnten das nicht ſo darſtellen.

Wir gehen zu einer anderen negativen Betrachtung über. In dem Streite, wo eine rein theoretiſche Frage ſo auf die Spize getrieben iſt, wird das die Kirche und das Leben in derſelben betreffende gar nicht erwähnt; wiefern nämlich das vorbildliche in Chriſtus mit der Wahrheit der menſchlichen Natur oder mit dem partiell Aufgehobenſein zuſammenſtimmt. Ein Beweis, daß ſchon die Theorie von der Praxis viel zu ſehr getrennt war; im praktiſchen wurde ſchon auf äußere Werke zu viel Werth gelegt.

So wie nun auf der einen Seite die Frage über das Verhältniß der menſchlichen Natur zur göttlichen in Chriſto erneuert war, ſo auch die Frage über das Verhältniß der göttlichen Natur in Chriſto zum göttlichen Weſen überhaupt. Hierdurch entwikkelte ſich aufs neue ein Schwanken zwiſchen Sabellianismus und Tritheismus, welcher Name erſt bei dieſer Ent-

wikklung des Streites in der monophysitischen Partei hervortrat. Bei den Monophysiten wurde immer Natur und Person verwechselt. Damian von Alexandrien sabellianisirte: „Das göttliche Wesen sei allen drei Personen vollkommen gemeinschaftlich," und vermied sorgfältig die persönlichen Eigenschaften von einander zu unterscheiden, wobei er zunächst strebte, den den Monophysiten gemachten Vorwurf abzuwenden, daß sie eigentlich vier Personen in die Gottheit sezten. Hiernach entstand eine andere Partei, deren Lehren am meisten ausgebildet wurden durch den Aristoteliker Johannes Philoponus. Es kommen bei ihm Ausdrükke vor, die als tritheistisch bezeichnet sind. Er nannte die Personen eigenthümliche Gottheiten; aber bei ihm ist das eigenthümliche Wesen der Gottheit in jeder eigenthümlich modificirt. Er sagte, Man könne auch drei Naturen und drei Wesen in der Gottheit lehren so gut als drei Personen; beides Verwechslungen der Begriffe [a]). Ansehnliche Lehrer in der katholischen Kirche hatten eben dies gedacht; Gregor von Nyssa hatte in der Polemik gegen die Arianer das gemeinschaftliche Wesen der Gottheit das κοινὸν genannt, das charakteristische der Personen τὸ ἴδιον. In der Terminologie bezieht sich das auf das Verhältniß von Gattungsbegriffen zu Einzelwesen; die lezten werden gezählt, also ist zu sagen, er zählte drei Gottheiten. Das kam nun hier zur Sprache; die Arianer aber hatten sich damals eines möglichen Vortheils nicht bedient. Aus diesem ganzen Cyklus geht hervor, daß eine plastische Kraft in den Monophysiten war, daß sie aber nur zu dialektisch waren und von überwiegendem Einfluß der aristotelischen Dialektik und aristotelischen Formen ausgingen, so daß im monophysitischen ein Vorspiel der Scholastik ist [b]).

---

a) Die diese Theorie nicht recht verstanden, nannten diese Partei Tetraditen. Sie sagten, die eine gemeinschaftliche Gottheit wäre also die vierte; aber das ist ein Mißverständniß.

b) Die Niobiten scheinen streng die consequenten Monophysiten gewesen zu sein. Stephanus Niobes behauptete, Man müsse nach der Ver-

Es war nun nicht zu glauben, daß die Monophyſiten nach ſolchen Verfolgungen ſich als eine eigene Partei ſollten haben erhalten können. Es bildeten ſich drei monophyſitiſche Patriarchate, das armeniſche, alexandriniſche oder koptiſche und antiocheniſche oder jakobitiſche, aber ſie kamen aus dem Zuſammenhange der europäiſchen Kultur und aus der Verbindung mit der fortſchreitenden geiſtigen Bildung hinaus, da ſie von barbariſchen und ſaraceniſchen Völkern umgeben wurden, wodurch ſie auf demſelben Punkte ſtehen blieben. Aber ſie hätten ſich behauptet, hätten ſie nicht Widerſtand gezeigt gegen die Einmiſchung des Kaiſers in Glaubensſachen; der Hof neigte auch, aber nur in Uebergängen, zum Monophyſitismus hin. Das Suchen der weltlichen Unterſtüzung war mehr auf der anderen Seite.

Juſtinianus ließ in ſeinem Streben nach äußerer Einheit der Kirche auch die heidniſchen Philoſophenſchulen zu Athen ſchließen, und die meiſten, welche das Chriſtenthum nicht annahmen, flohen zu den Perſern. Es wurden in kurzer Zeit in Kleinaſien 70,000 Heiden getauft, aber dieſes Verdrängen der griechiſchen Philoſophen mußte der ganzen helleniſchen Bildung den lezten Stoß geben.

Die Trennung der occidentaliſchen und orientaliſchen Kirche nahm immer mehr zu und ſprach ſich am lebendigſten aus, wenn ſich der römiſche und conſtantinopolitaniſche Patriarch gegenſeitig in den Bann thaten. Die Kenntniß der griechiſchen Sprache verlor ſich allmählich in der abendländiſchen Kirche, während ſich die lateiniſche im Orient durch den Hof erhielt; deshalb erklärten die Griechen die Lateiner für unwiſſende. So war die Trennung ein übles Zeichen für die abendländiſche Kirche. Auguſtinus ſtarb 430, und bald darauf eroberten die

einigung alle Unterſchiede ſowol der Naturen als ihrer Verrichtungen aufheben. Da die übrigen dies verwarfen, gingen ſeine Anhänger zu den katholiſchen über, weil ſie meinten, wenn dies doch nicht durchzuſezen ſei, ſo ſei es beſſer zwei Naturen zu lehren. Schl.

Vandalen das bisherige römische Afrika. Sie und die Westgothen waren Arianer; jene verfolgten die katholischen nicht selten mit vieler Grausamkeit, die Westgothen waren ziemlich duldsam; wissenschaftliche Tradition, welche den Streit hätte heben können, fehlte.

Der pelagianische Streit wurde im Abendlande fortgeführt ohne Theilnahme des Morgenlandes. Repräsentant des Occidentes im Orient war Marius Mercator, aus dem Abendlande gebürtig, großer Anhänger des Augustinus, lebte aber nachher in Constantinopel, und brachte einiges Interesse für den pelagianischen Streit dorthin. Der Repräsentant der griechischen Kirche im Abendlande war Cassian, nachher auch Fulgentius Bischof von Ruspe. Cassian lebte als junger Mönch in palästinesischen Klöstern, nachher reiste er zu den ägyptischen und scythischen Mönchen, unter Chrysostomus wurde er in Constantinopel zum Diaconus geweiht und ging nach dessen Vertreibung nach Rom, um ihm von dort aus Hilfe zu bringen. Das gelang ihm aber nicht und er ließ sich in Massilien nieder, wo er ein Kloster stiftete (nach 410). Zu dieser Zeit entstanden viele Lehren die nicht pelagianisch waren, aber auch dem Augustin entgegen [a]). Als dem Augustin in seinem hohen Alter [b]) gemeldet wurde, daß in Massilia pelagianisch gelehrt würde, schrieb er dagegen seine lezten Werke de praedestinatione sanctorum, de correptione et gratia und de dono perseverantiae, und die Sache milder anzusehen hat wol Cassian dort veranlaßt. Er schrieb die Werke de institutis Coenobiorum, und nachher Collationes sanctorum patrum, das lezte in Form von Unterredun-

a) In Massilia lehrte man noch zu Augustins Leben die praedestinatio ex praevisa fide et perseverantia und die Mittheilung der Gnade ex merito credulitatis. Der Wille geheilt zu werden sei nicht verloren gegangen.

b) Augustinus starb 430 im 76sten Jahre während der Belagerung von Hippo durch die Vandalen.

gen mit scythischen Mönchen; darin die Unterredung de protectione dei. Gegen ihn schrieb Prosper sein liber contra collatorem. Seine Werke zeigen eine mittelmäßige Gelehrsamkeit, besonders unkritisch sind sie über das Mönchsthum, welches nach ihm von Marcus in Aegypten gestiftet ist, doch noch Reinheit von manchen sehr allgemeinen Irrthümern, z. B. in seiner Schrift de poenitentia et satisfactione, wo er nur das Almosengeben und Fürbitten der lebenden Heiligen dazurechnet. Das Ganze ist überwiegend moralisch, aber von der bekannten Mönchsmoral, und die Darstellung ist verworren. Cassian sagt da, wie weit es der Mensch in der christlichen Tugend aus eigner Kraft bringen könnte, und wie weit nicht zu kommen sei ohne den Beistand der göttlichen Gnade a); ist aber von Christo die Rede, so ist kein Unterschied mehr zwischen freien Willen des Menschen und göttlicher Gnade bei der Beseligung durch den göttlichen Geist. Er lehrt, daß Gott, wenn er den anfangenden guten Willen bemerke, denselben stärke und verbreite. Aber dabei bleibt er nicht stehen, denn er redet nachher von einem allgemeinen bonum naturae, als dem Anfange des guten Willens, und geht zurükk auf den ersten menschlichen Zustand: Adam habe die Erkenntniß des Guten nicht verloren; es gäbe kein Lob, wie z. B. Hiob gelobt wird, wenn Gott alles schenkte; und da kommt das pelagianische zum Vorschein, wobei man aber sieht, er hat den Unterschied übersehen, den er hier hätte machen sollen, den Zustand im Christenthum und den ursprünglich menschlichen Zustand. Also steht es fest, daß freier Wille und göttliche Gnade verbunden wären, und daß nicht ein bestimmter Werth darauf zu legen sei, was früher und was später; was richtig ist wenn man von der christlichen Gnade spricht. Aber es ist anders; faßt man es wie Cas-

a) Die semipelagianische Lehre des Cassian war, daß der Mensch durch seine eignen Bemühungen sich bis zur Begierde nach der Tugend ausbreiten könne. Daß manchmal die Gnade den Anfang mache, manchmal der freie Wille. Schl.

ſtan allgemein, daß ſchon im Menſchen ſich von Natur der Anfang des guten Willens zeige, den Gott unterſtüze, wobei die Unterſtüzung durch die chriſtliche Kirche nicht beſonders erwähnt iſt: ſo iſt da das πρῶτον ψεῦδος, wie bei Pelagius, daß die göttliche Veranſtaltung in Chriſto keine eigenthümliche iſt, nur eine den übrigen göttlichen Vorſorgen gleiche. Ueber die Prädeſtination konnte er die Frage, Ob der Moment des Todes vor oder nach der Taufe der Entſcheidungspunkt für die Ewigkeit ſein ſollte, gar nicht aufwerfen, da dieſer Glaube zu tief in der ganzen Zeit gewurzelt war. Die Vorſtellung von der Verwerfung der ungetauften Kinder ließ ſchlechterdings nicht zu ein Naturgeſez aufzuſuchen. Denn in Bezug auf die Verdammniß derſelben lehrte Caſſian, Gott ſieht voraus, wie ſie bei einem längeren Leben gelebt haben würden, und demnach werden ſie beſeligt oder verdammt a).

Nach Caſſian gehörte hierher beſonders Fauſtus Biſchof von Rhegium (Riez) in Provence. Er behauptete in ſeiner Schrift De gratia Dei et hominis libero arbitrio, welche ihm zwei Synoden beſonders aufgetragen und autoriſirt hatten, einen freien Willen in Bezug auf das gute. Er habe nicht gänzlich aufgehört ſondern ſei nur vermindert worden, gegen Auguſtin; der freie Wille des Menſchen könne aber nicht ohne Gottes Gnade zur Seligkeit gelangen, gegen Pelagius. Er erklärte ſich auch gegen den Particularismus, daß Chriſtus die Gnade nicht allen gegeben habe, weil er auch nicht für alle geſtorben ſei; und gegen die ignava ratio, daß nach der Taufe kein Gehorſam erfordert werde. Ebenſo erklärte er ſich bedenklich gegen die Buße auf dem Sterbebette, wenn ihr ein unchriſtliches Leben vorangegangen. Es iſt darin ſchon ein verderblicher Einfluß der Lehre

a) Da die ſterbenden Kinder die Hälfte des menſchlichen Geſchlechts ſind: ſo iſt ganz richtig, daß, wenn man annimmt die Taufe mache ſie ſelig und umgekehrt, man aus ihnen am ſicherſten den menſchlichen Kanon konſtruiren muß. Schl.

von der satisfactio sichtbar; diese fehle auf dem Sterbebette, wo noch die beiden anderen Elemente der Buße die contritio und confessio vorhanden sind. Aehnlich äußert sich hierüber ein gewisser Gennadius, Presbyter zu Marseille, de dogmatis ecclesiasticis; bei diesem finden wir aber eine bessere Erklärung der satisfactio, nämlich alles sei satisfactio, was die Ursache der Sünde aus dem Wege räume. Das kann zur richtigen Ansicht führen, und wohl ist dies der Punkt in der Buße, woran sich die Heiligung anschließt. Es war also eine richtige Grundansicht in ihm, aber ergriffen von der Corruption der Zeit. Ennodius, Bischof von Ticinum, sagte, es sei schismatisch, den freien Willen nur auf die Wahl des bösen einzuschränken. Fulgentius in Afrika († 533), strenger Augustiner, wurde Faustus Gegner; der römische Bischof mußte entscheiden und sagte, Es sei alles in der katholischen Kirche schon bestimmt.

Von Gelasius, B. zu Rom, von welchem auf einer Synode die Rangordnung der Bischöfe festgesezt wurde, ward ebendaselbst an den schon bestimmten canon biblicus ein canon apocryphus angehängt, d. h. von solchen Büchern, welche den gläubigen zu lesen verboten sind; darunter sind sämmtliche Schriften des Tertullian und Cassian. Ebenso schlossen sich an das Verzeichniß der heiligen Schriften andere die empfohlen wurden, die schon von den älteren Kirchenlehrern empfohlen waren. Hier sieht man schon das Zusammenschmelzen der Schrift und der patristischen Tradition; dies hängt zusammen mit der Tendenz die Continuität der kirchlichen Lehre festzuhalten. Gelasius warnt ferner streng gegen die Theilung des Abendmahls als manichäisch, und lehrt die Substanz des Brotes und Weins höre nicht auf.

Das Concilium zu Arausio (Orange) und Valentia (Valence) 529 anathematisirte alle, welche auch in der Prädestina- 529
tionslehre von Augustinus abwichen, und Bonifacius II. bestätigte diese Beschlüsse. Dennoch blieb diese Lehre besonders nach Faustus in Gallien und Spanien, und unter den neuen Völkern

war natürlich der Streit stärker wegen des stärkeren persönlichen Freiheitstriebes; sogar wurde Augustin vielleicht selbst der Kezerei angeklagt. In dem anonymen Buche Prädestinatus, welches zu der Zeit abgefaßt sein muß, wo der eutychianische Streit im Abendlande noch nicht bekannt war, werden die Prädestinatianer angeklagt, welche sich auf untergeschobene Schriften des Augustinus stüzten, und darin besonders die augustinischen Auswüchse mit Schonung des Augustin bestritten, Wenn der zum Bösen prädestinirte auch zum Guten gelangen wolle: könne er es doch nicht. Hingegen wurde behauptet, Sowol bei Erlangung der Taufe als bei der Buße und Bekehrung sei der Wille vor der Gnade. Der Verfasser muß also die andere Lehre als die dort geltende gekannt haben. Sonst ist von dogmatischer Entwikklung in der lateinischen Kirche nicht die Rede.

Der äußere Zustand der abendländischen Kirche wurde durch verschiedene Völker, die theils noch Heiden theils Arianer waren, bedrängt. Die Vandalen in Afrika verfolgten als Arianer unter Geiserich und Hunnerich die Katholiken. Der griechische Kaiserhof, welcher sich sehr für die katholischen interessirte, veranstal-
484 tete ein scheinbares Religionsgespräch zu Carthago 484, wo die Katholiken, die auch keine sonderliche Gelehrsamkeit entwikkelten, nur durch Mißhandlungen zum Schweigen gebracht werden. Die arianischen Bischöfe, welche sich katholisch oder römisch nannten, beriefen sich auf das arianische Concil, wo ὁμοούσιος verworfen war. Nach dieser Zeit wurde Fulgentius von Ruspe verbannt, aber vom König Thrasamund aus Sardinien nach Carthago zurükkgerufen, um ihn mit der katholischen Lehre bekannt zu machen; doch bekamen die katholischen erst durch Belisar in Afrika die Oberhand. Die Westgothen waren Arianer, aber gelinder, so daß ein König katholische Synoden erlaubte; eine solche erklärte sich gegen die zu große Zahl der Klöster; ein jeder sollte wenigstens an den drei hohen Festen communiciren. Der westgothische
586 König Reccared wurde 586 mit sieben arianischen Bischöfen

katholisch, die Gemeinden verloren sich aber erst später. Die Burgunder haben am meisten geschwankt, bis doch das katholische die Oberhand gewann. Die Franken waren anfangs Heiden; Chlodwigs burgundische Gemahlin Clotildis bekehrte ihn zum katholischen Christen, und er besiegte 496 durch Anrufung 496
Christi die Alemannen, worauf Remigius von Rheims ihn und 3000 Franken taufte. Die Longobarden nahmen das Christenthum zuerst unter arianischer Gestalt an, wurden aber nachher katholisch.

Dies hatte natürlich auf das Ansehn der römischen Bischöfe vortheilhaften Einfluß. Leo Magnus (B. von 441 bis 462) war durch Valentinian III. zum geistlichen Oberhaupt des Occidents ernannt, und hielt sich Vicare in Illyrien, Gallien, Spanien, um durch dieselben überall leichter seinen Einfluß zu üben. Dem Vicariate in Illyricum, das dem Bischofe von Thessalonich übergeben war, machte erst Theodosius II. auf Ansuchen der griechischen Bischöfe ein Ende. Er schärfte den Bischöfen das Predigen ein, aus welchem Zuge sich auf die Verderbniß der damaligen Zeit schließen läßt a). Leo war aber kein ganz zuverläßiger und reiner Mann. Er sträubte sich anfangs die Bischofswürde anzunehmen, und schrieb allen Christen eine priesterliche Würde zu, sagte aber doch, vom Judenthum sei in das Christenthum ein besonderes Priesterthum übergegangen; dies hatte vorher niemand aufgestellt. Er schaffte das öffentliche Sündenbe-

a) Sozomenus VII. 19 behauptet, in Rom seien zu seiner Zeit weder vom Bischof noch sonst öffentliche Religionsvorträge gehalten worden. Also hätte Leo es ausdrücklich wieder einführen müssen, was seine Predigten nicht bezeugen. Schl. Es hängt die immer mehr überhand nehmende Unbeholfenheit und Dürftigkeit der Bischöfe damit zusammen, daß immer mehr eine unstatthafte Parallele zwischen dem christlichen und jüdischen Cultus sich einschlich. Man verglich die eigentlichen Priester (Bischöfe und Presbyter) mit den jüdischen Priestern, die Diakonen mit den Leviten; das jüdische Priesterthum hatte aber gar keine Lehrverbindlichkeit.

kenntniß der büßenden ab, und so fiel die Kirchenbuße zum Theil weg; dadurch entstand aber ein anderes Uebel, geheime Buße durch Geld oder Kirchengeschenke. Lezteres hatte Salvian schon früher empfohlen, was aber nachher durch die Oeffentlichkeit des Bekenntnisses eingeschränkt worden war; jezt hatte dies wieder Ueberhand genommen und wurde durch Leo beschränkt [a]). Gelasius Rangordnung der Kirchen, nach welcher Rom als der Siz Petri als die erste angenommen war, Alexandria als die zweite, ohne von einem Apostel gestiftet zu sein, Antiochia als die dritte, ohne Constantinopel zu erwähnen, war gegen den 28sten chalcedonischen Kanon und inconsequent, da Antiochia eher von Petrus gestiftet war als Rom. Bei einer streitigen Bischofswahl zu Rom
503 ließ Theoderich durch die Palmsynode 503 darüber und über die ihm gemachten Beschuldigungen entscheiden, und Symmachus wurde gewählt [b]). Die Bischofswahlen sollten unter den Ostgothen vom Klerus, d. h. den Presbytern und Diakonen, der Gemeinde vollzogen werden, sonst war es schon gewöhnlich gewesen, daß bei einem Metropoliten oder Patriarchen die seiner Diöceſe zunächst untergeordneten Bischöfe bei einer Bischofswahl zugegen waren, um den Bischof weihen zu können; stimmen konnte nur der Clerus der Gemeinde, außerdem sollten auch die Proceres oder großen, hier der Senat, der Kriegerstand und die Bürger an der Wahl Theil haben; lezteres mußte eine große Volksmasse herbeiziehen und konnte leicht tumultuarische Auftritte veranlassen, nur bedeutete ihr Wahlrecht nicht viel. War die Wahl vollzogen, so mußte sie seit Anfang des Exarchats vom Kaiser in Constantinopel bestätigt werden. Vigilius wurde Bischof (v. 538—555) durch eine Intrigue gegen seinen Vor-

a) Leo war früher ein Freund des Cassian und man schreibt ihm das Buch de vocatione omnium gentium zu. Schl.

b) Ennodius in seiner Schuzschrift für denselben behauptet, Ein römischer Bischof könne nicht von Menschen gerichtet werden. Schl.

fahren Silvius, der durch eine falsche Anklage durch Belisar abgesezt wurde und elend umkam.

Eine andere Anmaßung bei den römischen Bischöfen findet sich zu der Zeit, wo sie unter gothischer Hoheit standen. Felix gab nämlich dem Kaiser Zeno den Titel gloriosissimo et serenissimo filio Zenoni. Die römischen Bischöfe führten den Titel Papa, zum Theil wurden sie auch sanctissime pater titulirt; die Kaiser gaben diesen Titel auch den Patriarchen. Da der römische Bischof kein Unterthan des Kaisers mehr war, hielt er es für das schikklichste den Kaiser als seinen Sohn darzustellen. Seit dieser Zeit schlich sich immer mehr ein, daß der Vorzug des römischen Bischofs auf den Apostel Petrus zurükkgeführt wurde, da Constantinopel schon Rom gleich gekommen war und also auf der Stadt selbst kein besondrer Vorzug ruhte. Damit hängt zusammen der Streit Pelagius II. und Gregors M. mit dem constantinopolitanischen Bischof, welcher sich den Titel eines ökumenischen Patriarchen beigelegt hatte. Die Sache wurde aber so ausgelegt, Eine Stadt, in welcher sich der Siz der Herrschaft befände, sei eine ökumenische Stadt, eine Hauptstadt dieser ganzen Hälfte des römischen Gebiets. Man sieht, welcher Werth schon auf solche Ausdrükke gelegt wurde. Gregor äußerte in diesen Verhandlungen oft, daß alle Bischöfe dem römischen unterworfen wären, und daß ohne seine Bestätigung Synodalbeschlüsse keine Kraft hätten.

Das Mönchswesen ist in seinem Entstehen und in seinen tumultuarischen Ausbrüchen schon erwähnt worden. Fast alle ausgezeichnete Lehrer waren schon früher längere oder kürzere Zeit Mönche gewesen. Auch Chrysostomus wurde nur durch seine Gesandtschaft genöthigt, und Hieronymus das verwerfliche Vorbild derer, welche das Mönchsleben auch bei den ausgezeichnetsten Gaben dem Lehrstande vorzogen. Im Abendlande wurde viel Geld von frommen Frauen auf Klöster verwendet und dort riß bald ein, daß die Mönche nur von milden Gaben lebten.

Die ägyptischen, syrischen und palästinensischen Mönche rühmten sich zwar ihren Unterhalt durch Handarbeit zu verdienen — was doch Simeon der Säulenmann nicht konnte — aber den Wissenschaften waren sie im ganzen so fern, daß Hieronymus oft über den Mangel an Geschwindschreibern klagt, die er doch dort immer hätte sich zuziehen müssen. Die Unwissenheit war so grob, daß die meisten dieser Mönche Anthropomorphiten waren, und sich fürchteten ihre Andacht zu verlieren, wenn ihnen das genommen würde. Deswegen konnten sie nun zu allem gemißbraucht werden. Augustin legte als Bischof ein monasterium für seine Kleriker in seinem Hause an; dies mußte häufig nachgeahmt ein großer Reiz sein, die Geistlichen aus Eheloſen und aus Mönchen zu nehmen. Basilius M. suchte sie wenigstens in die Nähe der Städte zu ziehen, damit geistige Beschäftigungen erleichtert würden und sie sich den andern nüzlich machen könnten. Dem widerstrebte aber obrigkeitliches Interesse, welches die Mönche in die Wüste verwies, um den Reiz zu mindern und zu verhindern, daß solche, die dem Staate dienstpflichtig wären, nur um sich ihm zu entziehen, Mönche würden.

460 Seit 460 hatte sich das Mönchswesen ungemein ausgebreitet. Einzelne Mönche haben unglaubliche Massen von Klöstern gestiftet. So hatte Severinus schon in Gallien mehrere Klöster gestiftet und ging dann nach Noricum, welches er christianisirte (zwischen 450 und 480), und dabei dem Odoacer seine künftige Größe vorausſagte. Benedict von Nursia, geb. 480, legte in kurzer Zeit, zwischen 520—27, von seiner Höhle aus zwölf Klöster, darunter das berühmte von Monte Cassina im neapolitanischen an. Das Verhältniß der Klöster zwischen Klerus und Bischof wurde immer streitiger. Im Morgenlande hatten die Bischöfe die entschiedene Oberhand, wählten die Aebte u. dgl.; im Abendlande führten sie nur die gewählten Aebte ein. Leo verbot, Mönche sollten so wenig öffentlich lehren als Laien. Die Synode von Chalcedon verbot ihnen sich zu verheirathen,

doch sollten die Bischöfe sie glimpflich dafür behandeln. Austritt war erlaubt gegen Zurükklassung des Vermögens, Nonnenraub mit dem Tode bestraft. Nach der Mönchsregel des Cäsarius durfte keiner etwas eignes haben, nach der des Irländer Columban war Geißelung als Strafe festgesezt. Durch Benedicts Regel wurde abermals bestimmt, daß kein Mönch etwas eigenes haben dürfe; alles ging ans allgemeine. Einsperrung in ein Kloster wurde nach und nach eine Strafe, wo man dann der Willkür der Aufseher überlassen wurde. Wer in ein Kloster wollte aufgenommen werden, mußte die ärgsten Beleidigungen ertragen, zu welchen die andern berechtigt waren, und allerhand körperliche Lebensentbehrungen, wodurch z. B. Gregor seine Gesundheit ruinirt hatte. Ging von solchen die Verbreitung des Christenthums aus, wie durch Patricius a) bei den Irländern, Severin in Noricum, Columban bei den Alemannen (609): so erschien es den Barbaren auch unter dieser 609
Gestalt, und mußte so wenig Wirkung hervorbringen, als wir wirklich bemerken. Z. B. Chlodwig suchte durch die verrätherischsten Intriguen seine Herrschaft auszubreiten, wurde aber von der Kirche gepriesen, weil die Gegner Arianer waren. Aber als Weltbegebenheit betrachtet ist es ein großes Glükk, daß die Völker so früh zu dem Christenthum sich vereinigten.

Gregor I. M. wurde 590 Bischof von Rom. Geboren 590
540 zu Rom und ursprünglich einer anderen Bestimmung geweiht, ward er Prätor. Er fühlte aber sich zum Mönchswesen berufen und wurde Vorsteher eines von den sieben Klöstern, die er selbst gestiftet; wider Willen wurde er vom römischen Bischof Pelagius I. zum Diaconus und zu seinem Gehülfen geweihet und von ihm als Apocrisiarius nach Constantinopel geschikkt, was

a) Patricius aus Schottland um 420, früher von irländischen Seeräubern gefangen, durch Gesichte zum Missionar aufgefordert, soll über 300 Bischöfe geweiht und in Armagh seinen Siz gehabt haben. Schl.

ſeit jenem Patriarchen von Alexandrien allgemein geworden war. Er erwarb ſich hier einen großen Ruf durch ſeine Gelehrſamkeit, und mußte eine Auslegung des Buchs Hiob ſchreiben, welche nach der lateiniſchen Ueberſezung gemacht war. Nach ſeiner Rükkehr wurde er zum römiſchen Biſchof erwählt. Er begründete von mehreren Seiten die große und ſtrenge Autorität des römiſchen Stuhles, es iſt aber in mehreren Kirchen oft zu viel geſchehen. Er war ein ſtrenger Aufſeher des Clerus, löblich wenn er in ſeinem Sprengel geblieben wäre, miſchte ſich aber vielfach in Dinge, die ihn durchaus nichts angingen; ſo ermahnte er den Patriarchen von Conſtantinopel den Unordnungen in ſeinem Clerus zu ſteuern, kaſſirte biſchöfliche und Synodalurtheile in Theſſalien. Durch ſein Antrittsſchreiben erregte er die Unzufriedenheit der iſtriſchen und venetianiſchen Biſchöfe, weil er außer den vier ökumeniſchen Synoden noch die fünfte anerkannte. Er ließ dieſe nach Rom citiren, ihnen drohend, er werde ſie ſonſt von der Kirchengemeinſchaft ausſchließen. Dieſe aber wandten ſich an den Kaiſer, welcher ihm befahl ſie in Ruhe zu laſſen. Gegen den Kaiſer hielt er ſich in den gewöhnlichen Schranken[a]), außer da, wo er bei allgemeinen Gelegenheiten einzelnes mit einſtreuen konnte. Gegen alles häretiſche und ſchismatiſche war er höchſt unduldſam und rief überall gleich den weltlichen Arm zu Hülfe.

In das Mönchsweſen hat er ſehr eingegriffen, und, wie man ſagt, die Mönche von der Gerichtsbarkeit der Biſchöfe befreit, das heißt aber nur, er ſuchte ſie vor der Habſucht der hohen Geiſtlichkeit zu ſchüzen. Die Biſchöfe rechneten die Mönche nicht zum Clerus, warfen ſich daher zu ihren ökonomiſchen Verwaltern auf und wollten gern die Kloſtergüter in Beſchlag nehmen; davon gingen die Verordnungen aus. Kaiſer Mauritius traf aber ernſtliche Maßregeln gegen das Ueberhandnehmen

a) Den wider ſeinen Willen gewählten Biſchof Maximus von Dalmatien mußte er auf kaiſerlichen Befehl anerkennen. Schl.

des Mönchswesens, und verordnete, daß kein Staatsbeamter und Soldat Mönch werden sollte. Gregor stellte es dem Kaiser dringend vor, richtete aber nichts aus. In Rom waren zu Gregors Zeit 3000 Nonnen, Mönche natürlich noch viel mehr, und der Kaiser hätte viel strengere Maßregeln nehmen können, um das Zunehmen des Mönchthums zu verhindern.

Wenn einer Mönch wurde, so nannte er es seine conversio, eine Maßregel der Sicherheit, eine höhere Stufe der Gottgefälligkeit. Mönche und Cleriker schoren sich damals schon als büßende. Gregor schrieb als Papst ein Buch, liber regulae pastoralis, das gute Gedanken enthält über die Obliegenheit der Geistlichen, aber mit vielen kindischen und groben Wizen vermischt ist, freilich durchaus nicht zu vergleichen mit Chrysostomus Buch περὶ ἱερωσύνης; Mangel an Enthusiasmus und mystische Ansicht vom Priesterthum, welche auf das Mönchsthum übergegangen war. Seine dialogi de miraculis patrum et de aeternitate animarum enthielten vieles von ausgezeichneten Mönchen, und da ist er leichtgläubig und abergläubisch. So hat er sich von Seiten der kirchlichen Disciplin und Politik ausgezeichnet, aber nicht als Lehrer. In seiner Schriftkenntniß ging er, als des Griechischen unkundig, nicht über sein Zeitalter hinaus, und ist ganz versunken in das äußere und die zunehmende Werkheiligkeit, und auch hier steht Chrysostomus und Augustinus weit über ihm; der Verfall seit 100 Jahren ist nicht zu verkennen. In seinen Predigten ist weniges für das wahre Christenthum Gewinnbringendes zu finden, dagegen Allegorieen und Spielen mit Zahlen.

Er war auch äußerlich Staatsmann und interessirte sich für die Herrschaft der griechischen Kaiser, und wirkte so besser als die kaiserlichen Beamten selbst. Doch finden sich auch Spuren von besonderer politischer Anmaßung, z. B. drohete er für Rom mit den Longobarden einen besonderen Frieden zu schließen, welche Drohung auch später eintraf; daraus hat man fälschlich behaup-

tet, Gregor ſei der Oberherr von Rom geweſen. — Gregor hat den ganzen Verfolg des Gottesdienſtes ſchriftlich verfaßt. Er ſchrieb ein liber antiphonarius, enthaltend die Reſponſorien ꝛc. und das liber sacramentorum, eine Verordnung der ſacramentlichen Verwaltung; er führte das Vaterunſer nach dem Weihungsgebet beim Abendmahl ein. In ſeinem Canon missae iſt noch nicht von der Transſubſtantiation die Rede und von der katholiſchen ſtillen Meſſe, und ſein Canon iſt ſpäter durch mehrere unächte Zuſäze vermehrt worden. Er vertheidigte die Bilder als nüzlich für diejenigen, die nicht leſen könnten. Die Gewohnheit ſich vor den Bildern niederzuwerfen beſtand dabei, war aber ohne Anbetung. Er verſchenkte Reliquien und Schlüſſel, worin etwas von den Ketten Petri ſein ſollte. Er führte auch die Feſte der Kirchweihe ein und vermehrte dadurch das Lokalſyſtem in ſeinem Sprengel, auch war dies darauf berechnet, dem Chriſtenthum mehr äußern Reiz zu geben a).

In dogmatiſchen Hinſicht iſt noch zu bemerken, daß er in ſeinem Antrittsſchreiben ſich zum nicäniſchen Symbol bekennt, wie es in Conſtantinopel wiederholt worden, aber in Bezug auf das Ausgehen des Geiſtes ſteht der Zuſaz filioque, etwas das
589 vor kurzem (589) auf einer Synode zu Toledo zuerſt vorgekommen war. Bei ihm findet ſich auch die Lehre von einem reinigenden Feuer für äußere Vergehen. Er ſchrieb viele Briefe, aus denen man den damaligen Beſizſtand der römiſchen Kirche kennen lernt; ſie enthalten Vorſchriften über die Verwaltung deſſelben. Der römiſche Biſchof hatte damals Grundſtükke, patrimonia, beſonders in der Romagna und in Campanien, aber von einem Kirchenſtaat iſt die Rede noch nicht.

Beſonderes Verdienſt hatte Gregor um die Verbreitung des Chriſtenthums in England durch Auguſtinus und Lauren-

a) Gleichzeitig wurde das Feſt der Reinigung Mariae oder Lichtmeß eingeführt, die lezte Vermiſchung chriſtlicher Feſte mit heidniſchen (Lupercalia). Schl.

tius. Es hatte schon unter den alten Briten lange eine christliche Kirche gegeben, von Gallien aus, also nach kleinasiatischem Typus, gestiftet. Die Angelsachsen waren noch Heiden, Gregor wollte früher selbst als Missionär dahin gehen, nun schikkte er 597 eine Mission dahin, worüber es noch viel Briefe von 597
ihm giebt an Augustin, welcher nachher Erzbischof von Canterbury wurde. Darin spricht er sich vernünftig aus über das Eherecht, die körperliche Reinigkeit und die Organisation der Kirche, wobei Rükksicht zu nehmen sei auf die Gemüthsrichtung des Volkes; im ganzen aber möchte der römische Typus eingeführt werden [a]). Die neue angelsächsische und die alte britische Kirche geriethen bald in Streit; leztere wollte ihre griechischen Gebräuche nicht fahren lassen. Aehnlich war es nachher in Deutschland zwischen den irländischen und gallischen Missionären. Dieser Streit entschied sich allmählich immer mehr zum Vortheil der Römer; der Orient wurde bedrängt durch Araber und Perser.

Die ganze Thätigkeit des Abendlandes war auf die Missionen und das Mönchswesen gerichtet. Benedict hatte seinen Mönchen abschreiben zur Pflicht gemacht; das war aber nur eine mechanische Erhaltung der Gelehrsamkeit; Männer wie Cassiodor [b])

---

a) Je mehr Gregorius dafür that, daß die römische Kirchenordnung überall eingeführt würde, um desto deutlicher sieht man, wie ihm diese Idee von einer Gleichförmigkeit des Gottesdienstes in der christlichen Kirche wichtig war. Aber indem er mit so großem Aberglauben behaftet erscheint und auf der anderen Seite mit so vieler Anmaßung: sieht man daraus, wie viel eigentlich von dieser Idee einer Gleichförmigkeit des Gottesdienstes zu halten ist, daß sie doch eine gar zu äußerliche Auffassung des ganzen verräth, und ein Bestreben, den Mittelpunkt, von dem es ausgegangen ist, eine ganz besondere Würde in der Christenheit zu geben. — Er stellte auch schon den Grundsaz auf, man müsse die Juden zu Christen machen ihrer Kinder wegen. Schl.

b) Cassiodor entwarf Institutiones für die Mönche nach Art der spätern scholastischen theils divinarum literarum, theils de artibus ac disciplinis liberalium literarum und stiftete eine vielseitige Bibliothek für dieselben, wollte auch mit Agapetus eine theologische Schule anlegen, welche aber nicht zu Stande kam. — Zu den bedeutendsten geistigen Erschei-

gab es wenige, die Production war auf Chroniken und Legenden beſchränkt. Gregor war hier in mancher Hinſicht Beſchüzer des Aberglaubens und der Wundermährchen. Die Gemahlin des Kaiſer Mauritius verlangte von ihm das Haupt des Petrus oder Paulus, zu einer neuen Kirche, welche ſie gegründet hatte; Gregor entſchuldigte ſich mit ſehr abergläubiſchen Gründen.

Hier geht eine Zeit der Barbarei an, wo nur wenig zur Entwikklung des Chriſtenthums geſchah, zugleich aber kann man Gregors Zeit als den Anfang der höchſten und äußern Blüthe des chriſtlichen Kirchenweſens anſehen, als die gottesdienſtlichen Elemente vollſtändig beiſammen waren und in eine Art Syſtem gebracht und zugleich durch autoriſirte Schriften befeſtigt wurden. Es kam zu dieſer Zeit auch ſchon auf, daß der Gottesdienſt etwas beharrliches wurde, daß er nie ganz aufhörte. Dazu wurden meiſt Mönche beſtellt, die in den Kirchen beteten und ſangen. Die Nachfolger Gregors waren unbedeutend, indeſſen gingen ſie im ganzen auf demſelben Wege fort, und Bonifa-
607 cius III. (607) erhielt es endlich vom Kaiſer Phocas, daß ihm der Titel eines ökumeniſchen Biſchofs ausſchließlich beigelegt wurde. Honorius (625—638) ahmte den Gregor auch in der Vermehrung der Feierlichkeit des Gottesdienſtes nach und liebte die Pracht auf alle erſinnliche Weiſe; allein er iſt auch

---

nungen dieſer Periode gehört der chriſtliche Philoſoph Aeneas von Gaza, welcher die Dreieinigkeit platoniſirte und den Sohn Gottes mit dem νοῦς und den heiligen Geiſt mit der Weltſeele paralleliſirt. Der Römer Boëthius, geb. 470, und etwas älter Claudianus Mamertus, welcher de statu animae ſchrieb und Gott allein für ganz unkörperlich hielt, und den motus stabilis Gottes von dem illocalis der Seele und dem localis des Körpers unterſcheidet. Unter den Geſchichtſchreibern iſt Dionyſius Urheber der chriſtlichen Zeitrechnung, als der Oſtercyclus des Cyrillus ſich endigte. Gennadius war Literator und Fortſezer des Hieronymus de viris illustribus. Jornandes, ein Oſtgothe, machte einen Auszug aus Caſſiodors Chronicon. Gregorius Turonenſis war der erſte fränkiſche Geſchichtſchreiber. Der Presbyter Salvianus ſchrieb ſchon um 400 de gubernatione Dei, das Elend der Zeit ſtellt er als Strafe dar. Schl.

nach seinem Tode auf das förmlichste verkezert und sein Name aus den Kirchenbüchern gestrichen. Dies hing zusammen mit den monotheletischen Streitigkeiten.

Monotheletische Streitigkeiten.

Heraclius mußte mit den Persern Krieg führen. In Armenien waren sehr viele Monophysiten, welche jezt sehr stark in das persische Gebiet übergegangen waren, weil sie sehr gedrükkt wurden; daher wünschte Heraclius die Monophysiten mit der katholischen Kirche zu vereinigen. Er selbst war nicht weniger theologisch als Justinian, und es wurde die Formel vorgeschlagen, zwei Naturen aber eine ἐνέργεια. Die Meinung soll zuerst in einem Gespräch des Kaisers mit dem monophysitischen Patriarchen Paulus von Armenien (622) geäußert und wahrscheinlich von 622
Sergius, Patriarchen von Constantinopel, gehegt oder veranlaßt worden sein; denn dieser befragt verwies auf eine Schrift des Mennas, der mehrere patristische monotheletische Stellen gesammelt hatte. Der eigentliche Ursprung ist dunkel; nach andern ist er folgender: Athanasius, der jacobitische Patriarch von Antiochien, erhielt in einem Gespräch des Kaisers (629) das Ver- 629
sprechen eines katholischen Patriarchats, wenn er das chalcedonische Concil annehmen wollte. Athanasius habe sich bereit erklärt, wenn er dabei annehmen dürfte, daß beide Naturen ἓν θέλημα und μίαν ἐνέργειαν hätten. Dies habe der Kaiser, da der constantinopolitanische Bischof nichts weiter dagegen hatte, für die rechte Lehre erklärt.

Das wesentliche πρῶτον ψεῦδος war, daß man die Begriffe φύσις und ὑπόστασις nicht gehörig unterschied. Offenbar ist, daß bei der Einheit der Thätigkeit die Einheit der Person sein muß; wenn zwei Reihen von Thätigkeiten sind: so sind auch zwei Personen. Wäre die Sache gehörig scharf behandelt worden: so hätte die Formel sagen müssen, die Vereinigung beider Naturen

zu einer Perſon beſtehe darin, daß es nur eine beiden Naturen gemeinſame Thätigkeit gäbe; aber es hätte müſſen nach der Conſtruction dieſer Vereinigung gefragt werden. Als der Kaiſer befahl, daß man ſollte μία ἐνέργεια lehren, fragte der Biſchof Sergius bei den Metropoliten und Patriarchen an, welcher Formel man ſich bedienen müſſe als orthodoxer. Der Befehl des Kaiſers war übrigens kein allgemeines Geſez, ſondern nur in einem Schreiben an den Erzbiſchof Arcadius von Cypern, wo viele Monophyſiten waren, enthalten, daß niemand zwei Wirkungen lehren ſolle. Von da wurde es anderen Biſchöfen bekannt, darunter war Cyrus, Biſchof von Phaſis, der vom Kaiſer zum Biſchof
623 von Alexandria gemacht wurde. Cyrus nahm 623 das Symbol in Alexandria an a), und hier vereinigten ſich tauſende von Monophyſiten mit der Kirche.

Die Vereinigung der dortigen Monophyſiten und Katholiken geſchah nun über dieſer kaiſerlichen Formel, Es ſei zu lehren, ὁ αὐτὸς εἷς χριστὸς καὶ υἱὸς ἐνεργῶν τὸ θεοπρεπὲς καὶ τὸ ἀνθρώπινον μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ. Das iſt etwas zweideutiges, denn in θεανδρικῇ iſt leicht eine Vermiſchung beider Naturen anzunehmen. Dem wurde aber dadurch vorgebeugt, daß man erklärte, Beide Naturen ſeien unvermiſcht und unverändert, aber das unverändert und unvermiſcht geblieben ſein nur durch Abſtraction mit dem Verſtande erkennbar. Sophronius, ein paläſtinenſiſcher Mönch, proteſtirte gegen dieſe Vereinigungsformel als apollinariſtiſch, aber Sergius, der die Formel angenommen, gebot ihm in einem Schreiben darzuthun, wiefern ſie mit der alten Kirchenlehre nicht übereinſtimme, was dieſer nicht konnte. Später wurde dieſer Mönch als Patriarch von Jeruſalem eine bedeutende Perſon, und da ſchrieb Sergius um ſich zu ſichern

a) In der Vereinigungsformel des Cyrus wird der μακάριος Διονύσιος citirt. Ob der Areopagit, deſſen Schriften kurz vorher zuerſt ins Abendland kamen, aber von den katholiſchen verworfen wurden, oder Dionyſius von Alexandria? Mir iſt erſteres wahrſcheinlich. Schl.

an den römischen Bischof Honorius (634), welcher zuerst durch 634
dieses Schreiben in den Streit gezogen wurde. Dem Cyrus rieth Sergius, Er solle weder μία ἐνέργεια noch δύο ἐνέργειαι lehren lassen, sondern daß ἐκ τοῦ αὐτοῦ θεοῦ λόγου ἐνσαρκωμένου πᾶσαν ἐνέργειαν θεοπρεπῆ τε καὶ ἀνθρωπίνην προιέναι καὶ εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀναφέρεσθαι.

Die pseudodionysischen Schriften waren vor einiger Zeit erst nach Italien gekommen und dort verworfen worden. Uebrigens erklärte sich der römische Bischof Honorius der Vereinigung günstig und behauptete, daß man nicht von zwei ἐνεργείαις reden solle; er bekannte sich zu unam voluntatem Christi. Man hat ihn vertheidigt dadurch, daß man sagte, er habe einen Willen nur in der menschlichen Natur Christi angenommen. Davon war aber nicht die Rede, sondern von der Vereinigung der beiden Naturen Christi. Es kam das aber daher, daß Honorius sich des Arguments bediente, Christus könne kein verschiedenes Gesez in den Gliedern gehabt haben. Den strengen Chalcedonensern gab das einen Grund den Honorius für einen Apollinaristen zu halten, und da Paulus dies doppelte Gesez im Menschen findet: so ist der Schein nicht ganz ungegründet, wenn er diese Auskunft auf die Frage vom göttlichen und menschlichen Willen anwendet. Es ist aufbewahrt eine Stelle aus den Schriften des palästinensischen Theodorus, der auch der Vereinigung günstig war, Es sei in Christo nur eine Thätigkeit, deren Künstler und Urheber die göttliche Natur in Christo sei, das Werkzeug aber, deren sie sich bedienten, sei das menschliche a). Diese Erklärung ist die schärfste, man muß nur, um es nicht apollinaristisch zu verstehen, sagen, daß das Vernünftige auch in der ἀνθρωπότης liege; das, wovon jeder Grund ausgeht, ist der τεχνίτης, δημιουργός. Allein diese Ausdrükke brachten keine Entschuldigung hervor, weil

a) εἶναι μίαν ἐνέργειαν, ταύτης δὲ τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τὸν θεὸν, ὄργανον δὲ τὴν ἀνθρωπότητα. Schl.

ſie, da ſie im Buchſtaben ſich von den Synodalbegriffen entfernten, eo ipso verworfen wurden; Honorius ſagte ferner, Man ſolle ſich des Ausdrukks ἐνέργεια enthalten, weil er ariſtoteliſirend ſei. Die ariſtoteliſche Philoſophie war im Oriente ſchon ſehr vorherrſchend, wo es auf ſchärfere philoſophiſche Beſtimmung ankam, und es iſt nun ſehr wahrſcheinlich, daß der Streit zwiſchen den Origeniſten und ihren Gegnern ein Streit zwiſchen der ariſtoteliſchen und platoniſchen Philoſophie war. Honorius urtheilte richtig, Man ſolle den Streit lediglich den Grammatikern überlaſſen, man könne ſonſt entweder Neſtorianismus oder Eutychianismus nicht vermeiden. Der neue Patriarch Sophronius von Jeruſalem ging in ſeinem Antritts- und Confeſſionsſchreiben davon aus, daß Gottheit und Menſchheit unmöglich könnten παντῶς τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν haben. Der Wille, die Wirkſamkeit der göttlichen Natur in Chriſto, ſei das ſchöpferiſche. Zur Menſchheit gehört aber die Befriedigung der körperlichen Bedürfniſſe, die göttliche Thätigkeit aber und die Befriedigung des Hungers kann nicht ein und dieſelbe Wirkſamkeit ſein. Doch that er den Vorſchlag, er wolle nicht von zwei Wirkungen reden, wenn Cyrus von Alexandrien nicht Eine lehren wolle.

Nun gab der Kaiſer Heraclius um den Streit auszuglei-
638 chen (638) ſeine Ἔκθεσις τῆς πίστεως (confessio), wahrſcheinlich vom Patriarchen Sergius kurz vor ſeinem Tode ganz im Sinne ſeines Briefes an Cyrus verfaßt. In derſelben heißt es, ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ ὁμολογοῦμεν, ὡς ἐν μηδενὶ καιρῷ τῆς νοερῶς ἐψυχωμένης αὐτοῦ σαρκὸς κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ θεωμένου αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν θεοῦ λόγου, τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὁπότε καὶ οἵαν καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἠβούλετο. Alſo: „Einen Willen bekennen wir, ſo daß ſein vernünftig beſeeltes Fleiſch in keiner Zeit und unter keinen Umſtänden auf eine abgeſonderte Weiſe und aus eigenthümlichem Antriebe könne zu Stande bringen ſeine natur-

gemäße Bewegung im Gegenſaz mit dem Wirken des mit ihm auf perſönliche Weiſe vereinigten θεὸς λόγος." Hier war die Duplicität der Natur feſtgehalten, die Einheit des Willens aber ungenügend. Das ἐναντίως τῷ πνεύματι erſchöpft die Sache nicht; es fragte ſich noch, Bringt die göttliche Natur vereinigt mit der menſchlichen die naturgemäße Bewegung hervor? Wurde dieſe Frage bejaht: ſo kamen zwei Naturen heraus; wurde ſie verneint: ſo kam der Apollinarismus heraus. Pyrrhus, des Sergius Nachfolger, nahm die ἔκθεσις an, Cyrus auch, Severinus, des Honorius Nachfolger, ſollte vor ſeiner Beſtätigung unterſchreiben, weigerte ſich aber und ſtarb in demſelben Jahre. Sein Nachfolger Johann IV. (641) belegte auf einer römiſchen 641
Kirchenverſammlung die Lehre von einem Willen mit dem Kirchenbanne, behauptete aber Honorius habe ihr nie angehangen.

In Afrika fand die ἔκθεσις auch Widerſtand. Der Mönch und Abt Maximus, als Sammler von Sentenzen beſonders moraliſchen Inhalts (ἐκλογαὶ) bekannt, und der als Exeget in der Schriftauslegung die Quäſtiones aufbrachte, eine Methode, die in der ſcholaſtiſchen Theologie herrſchend wurde und ganz fragmentariſch war, trat heftig gegen den Einigungsverſuch und dieſe confessio und die Lehre von Einem Willen auf. Der Name Monotheleten war noch nicht aufgekommen. Pyrrhus wurde bald darauf abgeſezt, ging nach Afrika, und kam mit Maximus zuſammen. Es wurde eine Disputation veranſtaltet, ſie iſt aber nur bekannt aus der Relation des Maximus. Maximus argumentirte ähnlich wie Sophronius, aus dem ſchaffenden Willen des λόγος und der Befriedigung der ſinnlichen Bedürfniſſe des Menſchen. Hätte man hier den Trieb der Bedürfniſſe (thieriſchen Inſtinkt) unterſchieden von dem Willen ſie zu befriedigen, was das vernünftige iſt: ſo hätte der Unterſchied zwiſchen der ſchöpferiſchen Thätigkeit des λόγος und dem rein menſchlichen nicht herauskommen können. Allein darauf ließ ſich Pyrrhus nicht ein, ſondern behauptete, Wenn zwei Willen ſeien: ſo ſeien auch zwei

wollende und keine Einheit der Perſon; er wollte einen aus zwei natürlichen Willen zuſammengeſezten zugeben. Maximus behauptete, Wer in Chriſto einen Willen ſeze, und in den beiden Naturen nur einen Willen annehme, müſſe in der Trinitätslehre ſabellianiſiren. Darin liegt etwas ſcharfſinniges. Schreiben wir der zweiten Perſon in der Gottheit einen beſonderen Willen zu: ſo müſſen wir es dem Vater auch. Will nun der Vater als Vater oder als Gott? Will er als Gott: ſo iſt es ein φυσικὸν θέλημα. Verbindet man den Willen nicht mit der Perſon, ſondern mit der Natur: ſo muß auch der Sohn und Geiſt als Gott wollen, alſo kam der Sabellianismus heraus. Will aber die erſte Perſon der Gottheit als Vater: ſo will auch der Sohn beſonders; dann iſt aber der Wille auch der menſchlichen Natur zuzuſchreiben, und es kommen dann immer zwei Willen heraus. Pyrrhus ſagte, Die menſchliche Natur habe keine οἰκεία ὁρμὴ gehabt, ſondern ſei durch das πνεῦμα θεοῦ λόγου bewegt worden; etwas das die ἔκθεσις unbeſtimmt ließ. Maximus wollte nicht zugeben, daß das Fleiſch von dem Winke des Wortes bewegt werde: dadurch theile man Chriſtum, weil Moſes und David auch von dem Winke des Wortes bewegt werden; er ebioniſire alſo. Dagegen konnte ſich Pyrrhus vertheidigen, indem er unterſchied zwiſchen dem mit der menſchlichen Natur eins gewordenen πνεῦμα λόγου und dem bloß äußerlich vorkommenden im alten Teſtamente. Zulezt muß man dem Pyrrhus zugeben, daß er die entgegengeſezten Intereſſen ſehr gut auseinanderſezte; die einen wollten die Einheit der Perſon, die andern die Zweiheit der Naturen darſtellen, und recht ſtark hervorheben; beide ſtimmten aber doch überein, es ſei alſo unrecht, ſich gegenſeitig um deſſen willen aus der Kirchengemeinſchaft auszuſchließen. Daraus folgerte Maximus aber ohne Urſach, Pyrrhus müſſe von ihm überwunden ſein. Nach dieſer freundſchaftlichen Erklärung des Pyrrhus reiſeten beide zuſammen nach Rom, wo Theodorus,
646 ein heftiger Antimonothelet, Biſchof war. Hier ſoll er 646 wi-

berufen haben, worauf ihn Theodorus für den rechtmäßigen Patriarchen von Conſtantinopel erkannte, ihn aber nachher in den Bann that, weil er in Ravenna wieder zurükktrat, und ebenſo den Patriarchen Paulus von Conſtantinopel. Er machte es ſich zu Nuze, daß Paläſtina im Beſiz der Araber war, ernannte ſich einen Anhänger des Sophronius, den Stephanus, zum Vicar in Paläſtina, und gab ihm die Vollmacht alle dortigen Biſchöfe, die die kaiſerliche ἔκθεσις annehmen würden, abzuſezen. Rom war damals longobardiſch, der Kaiſer in Conſtantinopel und die Saracenen bekümmerten ſich nicht darum, ſo war das ein herrliches im trüben fiſchen, wobei nichts verloren ging, aber doch die Möglichkeit war etwas zu gewinnen, die Maxime der römiſchen Kirche.

Kaiſer Conſtans II., Nachfolger des Heracleonas, gab 648 einen neuen Τύπος τῆς πίστεως, Grundzug des Glaubens, worin er gebot ſich nicht nur des Ausdrukks ἐνέργεια ſondern auch θέλημα zu enthalten; ſeine Unterthanen möchten ſich des Schema der Lehre bedienen, wie es vor dieſem Streit gefunden ſei a). Conſtans berief ſich dabei auf die fünfte ökumeniſche Synode. Indeſſen dieſer τύπος (wahrſcheinlich vom Patriarchen Paulus verfaßt) war den Gegnern verhaßt, und trug auch nichts dazu bei den Kirchenfrieden zu ſtiften, ſondern geſchah auf eine gewaltſame Weiſe. Die paläſtinenſiſchen Aebte und Mönche von der Gegenpartei erhoben darüber ein großes Geſchrei, und ſagten, Er wolle ἀνενέργητον πάντη καὶ ἀνεθέλητον χριστόν. Biſchof Marcus I. von Rom (649) ließ bei ſeinem Antritt ein lateranenſiſches Concil in der ehemaligen Kirche Conſtantins halten, beſtellte ſich einen Vicar in den Sprengeln von Antiochia und Jeruſalem, verdammte die Lehre von einem θέλημα und that ihre Anhänger in den Bann, namentlich Theodorus von

648

649

a) θεσπίζομεν τὸ πρὸ τῆς προελθούσης φιλονεικίας ἁπανταχοῦ φυλαχθῆναι σχῆμα.

Pharan in Arabien, Cyrus, Sergius, Pyrrhus, Paulus. In einer Confessio lehrte er zwei θελήματα Christi nach der Zahl der Naturen eigentlich und wahrhaft zusammenhängend vereinigt, aber daß die natürlichen Eigenschaften der Gottheit und Menschheit unverändert erhalten würden; und schikkte das als Glaubens-
653 norm nach Constantinopel zum Kaiser. Dieser aber schikkte 653 seinen Exarchen nach Rom und ließ ihn und den Maximus aus Afrika nach der Hauptstadt holen und verbannen. Maximus benahm sich sehr tapfer, und behauptete, es sei gar nicht ausgemacht, daß jeder christliche König auch Priester sei, nur zu Rom könne über Glaubenssachen entschieden werden. Man sieht, wie er, um ein Extrem zu vermeiden, ins andere fällt. Aus dem Umstande aber, daß beide Bischöfe nicht vor ein Concil kamen, sondern vor kaiserliche Abgeordnete, möchte es scheinen, daß sie wegen politischer Ursachen verfolgt wurden; beide wurden nämlich der Theilnahme an einer Verschwörung in Afrika beschuldigt,
655 deren sie auch wol schuldig waren. Martin starb 655 im Exil,
662 Maximus wurde verstümmelt und starb 662.

654 Der Patriarch Petrus von Constantinopel erklärte 654 in seinem Synodalschreiben, daß er den Willen Christi nach seiner ganzen Person und seinen beiden Naturen unterscheide. Doch wollten in Rom Clerus und Volk dem neuen Bischof Eugenius, Nachfolger des Martin, nicht erlauben eher Gottesdienst zu halten, bis er sich erklärte, das Synodalschreiben des Petrus nicht anzunehmen, weil darin die zwei Willen nicht deutlich genug vorgetragen wären. Dies blieb aber ohne Folgen; Eugenius starb bald und sein Nachfolger Vitalian hatte Kirchengemeinschaft mit Constantinopel.

Durch das Verfahren des Kaisers wurde die Ruhe auf einige Zeit wieder hergestellt. Auf Constans folgt Constantinus IV. Pogonatus, ein unparteiischer Mann. Er befahl dem Bischof von Rom Domnus, Abgeordnete zu schikken, ehe er den griechischen Bischöfen bewilligte, des Martinus Nachfolger, nament-

lich Vitalian, zu ſtreichen. Agatho (678), der bald auf 678
Domnus folgte, und Manſuetus von Mailand ſchikkten ihr Glaubensbekenntniß von zwei Willen ein. Darin unterſchieden ſie wenigſtens ebenſo ſtreng wie Neſtorius aber ohne das Zuſammenwirken beider Willen genau zu beſtimmen. Conſtantinus ließ
680 zu Conſtantinopel das 6te ökumeniſche Concil halten, 680
wo Manſuetus von Mailand, das longobardiſch war, Wilfried von York und einige fränkiſche Biſchöfe zugegen waren. Der Kaiſer ließ die Sache unterſuchen. Man führte Stellen aus den Kirchenvätern und Synoden an und ging auf Bibelſtellen ein, wie die, „Chriſtus ſei gekommen, nicht ſeinen Willen ſondern den des Vaters zu thun.“ Da gab der Patriarch Georgius von Conſtantinopel, Haupt der Monotheleten, nach und erklärte ſich für überwunden. Der Patriarch Macarius Biſchof von Antiochia in partibus infidelium gab nicht nach, kam daher ins Anathema; ebenſo wurden Honorius, Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Paulus, Petrus und Theodorus von Pharan für Ketzer und Werkzeuge des Teufels erklärt. Es wurde die antimonophyſitiſche Formel ἐν δυσὶ φύσεσι behalten, und die vier Prädikate ἀσυγχύτως ἀτρέπτως etc. auch auf die beiden Willen angewendet, und feſtgeſezt, daß der der einen Natur eigenthümliche Wille, τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς θέλημα, auch ein ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου geworden ſei. Das iſt der lezte Ausgang, den die Sache genommen hat und die Formel von zwei übereinſtimmenden Willen, von denen der menſchliche dem göttlichen untergeordnet iſt, iſt die kirchliche Lehre geblieben.

Vergleicht man dieſe Formel mit der ἔκθεσις des Heraclius, der einen Willen behauptete, und feſtſezte, der menſchliche Wille könne nicht dem Winke des λόγος entgegenſtreben ἐξ οἰκείας ὁρμῆς: ſo muß man ſagen, daß beide nicht unterſchieden ſind. Die ἔκθεσις läugnet nicht die ὁρμὴ der menſchlichen Natur; die einen ſagten alſo ὁρμή, die andern θέλημα. Die ἔκθεσις ſieht das πνεῦμα τοῦ θεοῦ λόγου und die οἰκεία ὁρμὴ als einen

Willen an; die lezte Formel ſezt zwei θελήματα, hat ein und daſſelbe Wort aber nicht denſelben Begriff; der göttliche Wille gleich dem νεῦμα, der menſchliche Wille gleich der ὁρμή. Es iſt alſo eine philoſophiſche Frage, Ob man beide Begriffe unter den Ausdrukk θέλημα zuſammenfaſſen kann. Ein Hauptgrund gegen das ἓν θέλημα war wol der, daß man dieſen auf den göttlichen Willen bezogen, und glaubte, daß ein freier Wille nach der menſchlichen Natur aufhöre, den man Chriſto nicht abſprechen wollte. Hätte man den Ausdrukk in der ἔνθεσις recht gefaßt: ſo wäre daſſelbe herausgekommen. Die ὁρμὴ iſt auch ein νοερὸν, nur nicht dem göttlichen νεῦμα entgegen; ſie iſt alſo auch eine freiwillige, nur wegen der Vereinigung der Naturen dem göttlichen untergeordnet. Beides läuft hinaus auf den Ausdrukk des Theodorus von Pharan, der das θέλημα vermeidet, bloß von ἐνεργείαις redet und das menſchliche für ein ὄργανον des göttlichen hält.

Die monotheletiſchen Streitigkeiten brachten offenbar eine weitere Entwikklung der Chriſtologie, eines der allgemein gefühlten Bedürfniſſe, hervor. In dieſem Beſtreben der weiteren Ausbildung war man einig; die Entwikklung fing auch theoretiſch an, nur die Sache ſelbſt zeigte, daß mehr eine Neigung war zu Streit und zur Verkezerungsſucht ſtatt einer, in Liebe gegen einander die Sache weiter zu fördern. Hier kann man nun nicht anders als die Griechen als milder denkend beurtheilen als die Lateiner.

Sehen wir auf die ganz früheren zurükk: ſo müſſen wir ſagen, daß aus dieſen Streitigkeiten der Monophyſiten und Monotheleten die Chriſtologie zur vollſtändigen Entwikklung gekommen iſt, ſo weit es in dieſem Zeitraum möglich war, und es war kein Streit mehr über die Perſon Chriſti aufzuwerfen. Durch die pelagianiſchen und prädeſtinatianiſchen Streitigkeiten im Abendlande wurde die Anthropologie vollendet, das heißt es wurde die Lehre von der menſchlichen Natur, welche hierher gehört, in vol-

ler Klarheit aufgestellt. Durch die semipelagianischen Streitigkeiten, welche die Extravaganzen des Augustin vermeiden wollten, scheint das Resultat auf diesem Theile unterdrükkt zu sein, doch ein Paar Jahrhunderte später trat es wieder hervor. In der Begriffsentwikklung wären wir also zum Ende unserer Periode gekommen. Daß das sechste ökumenische Concil mit Anathematismen endete, liegt in der Analogie. Es wurden die verstorbenen heterodoxen Bischöfe, die einen Willen gelehrt, in den Bann gethan und für Werkzeuge des Teufels erklärt. Wenn man auf die Geringfügigkeit des Unterschiedes sieht und bedenkt, daß jemand zur Entscheidung der Sache mitgewirkt: so müssen wir davor schaudern. Wir sehen auf der einen Seite die Gewalt der Politik, auf der anderen die Gewalt der kirchlichen Autorität seinen Grund haben in der Eifersucht des römischen und constantinopolitanischen Bischofes.

Nachdem die Sache entschieden war, fand sich ein monotheletischer Mönch Polychronius, der von der Richtigkeit seiner Ansicht so überzeugt war, daß er es wollte auf ein Gottesurtheil ankommen lassen. Er wollte seine Formel auf einen Todten legen, und dieser werde auferstehen. Die Sache lief aber unglükklich ab, und das Gottesurtheil entschied auch gegen den Monotheletismus.

Es gab später noch eine Umwälzung in der Sache. 711 711
kam Philippicus Bardanes auf den Thron, erzogen von einem Schüler des Macarius, der den monotheletischen Lehrbegriff herrschend machte; nach zwei Jahren aber starb er, und sein Nachfolger Anastasius II. (713) führte die Autorität des 6ten Concils wieder ein. 713
Der Patriarch Johannes von Constantinopel hatte aber die Formel des Philippicus unterzeichnet, und jezt suchte er sich vor dem römischen Bischof durch eine reservatio mentalis zu rechtfertigen, Er habe κατ' οἰκονομίαν gehandelt. Eine Merkwürdigkeit auf der sechsten Synode ist, daß Mansuetus von Mailand und die Abgeordneten des römischen Bischofs

Agathon das Anathema über den Honorius von Rom, der das ἓν θέλημα ausgesprochen, wirklich unterschrieben, und Papst Leo II. bestätigte das Anathema später. Die katholischen läugnen es aber oder wollen Theodorus lesen, der jedoch keinen apostolischen Stuhl hatte.

Die sechste Synode hatte es mit rein dogmatischen Sachen zu thun gehabt; man erinnerte sich aber später, daß sonst die Synoden auch Sachen der Kirchenordnung mit vorgenommen hatten; das war auf der sechsten und auch fünften versäumt
692 worden. Daher hielt der Kaiser Justinian II. 692 noch ein Ergänzungsconcil, πενθέκτη (Quinisextum) oder Trullanum, weil es unter dem gewölbten Dache des kaiserlichen Palastes, Trullus, gehalten wurde. Hier kamen große Differenzen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche zur Sprache. Man erklärte dort, daß man sich sehr gewundert habe zu hören, daß der römische Bischof verlange Presbyter, Diakonen und Subdiakonen sollten sich des ehelichen Umganges enthalten, wenn sie als verheirathete ins Amt träten; man verordnete das Gegentheil, daß, wenn verheirathete in den Clerus gewählt wurden, sie die Ehe fortfezen sollten, mit Anwendung des Spruches, Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen; den Bischöfen aber gestattete man die Fortsezung der Ehe nicht, und wollte auch nicht, daß nach der Ordination noch geheirathet würde; wer Bischof wurde mußte seine Frau in ein Kloster entfernen. Es war also nicht dieser Spruch, sondern die griechische Sitte. Allein Papst Sergius und die Occidentalen erkannten diese Canones nicht an und drangen darauf diese Versammlung nicht als neue Synode, sondern nur als eine, und dann natürlich unrechtmäßige, Fortsezung der sechsten anzusehen. Das römische Fasten am Sabbath und Sonnabend wurde als unchristlich verworfen, dagegen das schon ältere Verbot der Verheirathung zweier geistlichen Verwandten durch die Pathenschaft bestätigt. Dies ist wieder eine ganz eigne Art von Superstition, von der sich schwer

erklären läßt, wie sie entstanden sei. Man sah das Heben des Kindes aus der Taufe als eine Art Adoption an, was es doch auf keine Weise war, und nun wurde diese Adoption nach dem strengen Rechtsbegriff beurtheilt. Außerdem wurde auch den Geistlichen das Schenken Halten, und das Besuchen der Schauspiele verboten. Es gab also auch damals eine strenge und eine laxe Observanz.

Das Concilium Quinisextum ist eigentlich das Ende der ökumenischen Synoden; die folgenden unter diesem Titel beziehen sich lediglich auf die Bilderstreitigkeiten. Die Opposition der römischen Bischöfe gegen das Concil war nur vorübergehend. Der römische Bischof Constantin wurde (710) von Justinian II. sehr ehrenvoll nach Constantinopel berufen, nahm dort im wesentlichen das Concilium Trullanum an; und ließ ein Gemälde von allen sechs ökumenischen Synoden in die Peterskirche sezen. Die Uebereinstimmung beider Kirchen dauerte aber nicht lange. 710

Es ist noch hier einer kleinen Partei zu erwähnen, die um diese Zeit 675 in Syrien und Armenien hervortrat, die Paulicianer, die man für wiedererwachte Manichäer hielt. Allein es stimmt alles zusammen, sich die Sachen so zu denken, daß sie nur eine strenge Opposition gebildet gegen die Superstition und dagegen, daß das Priesterthum aus dem Judenthum ins Christenthum mit demselben Verhältnisse zum Volk übergegangen; und das drükkten sie marcionistisch aus, so daß der Gott des alten und neuen Testamentes nicht derselbe sei. 675

Wir wenden uns wieder zu der neuen Kirche des Occidentes, den Missionen Gregors unter den Angelsachsen. Von den Allemannen aus, zu denen der Irländer Columban gegangen, war durch einen Schüler desselben Gallus die Schweiz christianisirt worden. Bedeutender waren die Fortschritte, die das Christenthum unter den Angelsachsen und von da aus machte. Gewöhnlich wurden die englischen Könige Christen, wenn sie christliche Prinzessinnen zu Gemahlinnen hatten,

die ſich zuerſt freie Religionsübung ausbaten, und dann zur Bekehrung ihrer Männer wirkten. Der Streit zwiſchen der alten brittiſchen und neuen engliſchen Kirche entſchied ſich wegen der Abgeriſſenheit von der griechiſchen Kirche immer mehr zum Vortheil des römiſchen Typus und allmählich nahm die ganze engliſche Kirche denſelben an. Ueberhaupt blieb die angelſächſiſche Kirche in Abhängigkeit von Rom, und wir finden Reiſen vieler engliſchen Prinzen dorthin ad semina apostolorum und eine
725 engliſche Schule in Rom (725). Wilfried, Biſchof von York,
682 der entſezt worden, appellirte (682) nach Rom und wurde reſtituirt. Nicht zu erwarten war aber, daß im ſiebenten Jahrhun-
668 dert (668) ein Grieche Theodor von Tarſus auf den biſchöflichen Stuhl zu Canterbury (Durovernum), Reſidenz des Königs von Kent und älteſte Cathedrale in England, kam und dort eine griechiſche Schule ſtiftete; daher findet man, daß ſich in England griechiſche Gelehrſamkeit, wenn gleich dürftig, aber doch etwas mehr als ſelbſt in Italien, erhielt. Später war auch das Erzbisthum von York geſtiftet worden und der Erzbiſchof Egbert gründete daſelbſt eine ähnliche griechiſche Schule.

Von dort her iſt Beda venerabilis (673—735) gekommen a), ausgezeichnet durch ſeine Bibelauslegung in damaliger Zeit, der mit unverkennbaren Spuren von Kenntniß des griechiſchen ſchrieb, und es ſogar zur Kritik des Textes anwandte. Zugleich nahm er Rükkſicht auf den Standpunkt der Kirche, für welche er ſchrieb. Man ſagt von ihm er ſei einer der erſten geweſen, welche die Lehre vom Fegefeuer fortpflanzten, für deren Urheber man Gregor I. hält. Dieſer iſt aber ganz unſchuldig daran; aus ſeinen Briefen ſo wie auch aus Beda's ſieht man, daß dieſe Lehre ſich aus der populären Vorſtellung heraus entwikkelte. Beda trug ſie zuerſt dogmatiſch vor, aber nicht als

a) Vielleicht auch Alcuin, wenigſtens in der Schule des Erzb. Egbert von York erzogen, geb. 750. Schl.

etwas neues; die Vorſtellung ſtammt mehr von Origines her. Gregor M. äußerte ſich darüber ſo, Es ſei etwas an der Sache, denn wenn man die Worte Chriſti von der Sünde wider den heiligen Geiſt betrachte, welche weder in dieſem noch in jenem Leben vergeben würde, ſo könne man daraus ſchließen, es gäbe Sünden, die in jenem Leben vergeben würden, und da müſſe es alſo einen Mittelzuſtand geben, der das motivirte; dies könnte wohl durch das läuternde Feuer geſchehen. Er wies ihm aber ſeinen Wirkungskreis nur an für ſehr kleine Vergehungen, welche hier nicht abgebüßt ſind, die die ſpätere katholiſche Kirche nicht als Sünden anſah. In Beda findet dieſe Lehre ſich auch noch nicht ſo ausgebildet, daß ein Verhältniß aufgeſtellt wäre zwiſchen der Wirkung des reinigenden Feuers und den ewigen Höllenſtrafen. Das bildete ſich ſo nach und nach, und kam mehr durch das praktiſche, durch das Gebet für die verſtorbenen, beſonders im Abendmahl und im Canon der Meſſe, woraus die Praxis hervorging, daß die Meſſe vorzugsweiſe dieſen Zweck habe. Beda iſt auch als Hiſtoriker durch ſeine historia ecclesiastica gentis Anglorum und ſein Chronicon, beſonders für die Geſchichte der engliſchen und ſchottiſchen Kirche, bedeutend. Seine Commentare ſind eigentlich Auszüge aus den Kirchenvätern, jedoch mit allegoriſchen und kritiſchen Bemerkungen; er iſt aber eine einzelne Erſcheinung ohne Zuſammenhang in der Zeit a). Daſſelbe läßt ſich ſagen von Iſidorus Hiſpalenſis, der aber älter iſt. Er wurde Biſchof 595, und war Vorſitzer auf der Synode zu Toledo.

Es gab im ſiebenten Jahrhundert noch Miſſionen unter den Juden, aber gewaltſame; der weſtgothiſche König Siſebut zwang ſie, und wenn ſie ihr Geld und ihren Leib lieb hatten, konnten ſie ſich deſſen nicht erwehren. Iſidorus that das Gute,

a) Er ſchrieb auch de natura rerum und eine Grammatik. — Dem Erzbiſchof Egbert rieth er, ausgeartete Klöſter in Bisthümer zu verwandeln. Schl.

daß er ſich an der Spize der toletaniſchen Synode dagegen ſtemmte, doch aber nachher es vertheidigte, wenn man den Juden die Kinder nahm, um ſie im Chriſtenthum zu erziehen, was doch nur ein Erlaß der Gewalt war, nicht Aufhebung ihres Prinzips a). Ein allgemeiner Beſchüzer der Gelehrſamkeit iſt er nicht geweſen; er verbot in ſeinem Kirchenſprengel den Mönchen kezeriſche und heidniſche Bücher zu leſen. Zwar hatte er recht, daß die Mönche keine Bildung und Verdauungsgabe hatten; es war nur ſchlimm, daß die Klöſter damals die Pflanzſchulen der Gelehrſamkeit waren.

Von der engliſchen Kirche aus verbreitete ſich das Chriſtenthum weiter unter die germaniſchen und ſlaviſchen Völker. Willibrod aus Northumberland ging zu Ende des ſiebenten Jahrhunderts nach Friesland, und ſezte ſich zu Utrecht feſt, welches die erſte Cathedrale hier wurde. Zu Anfang des achten Jahrhunderts ging Winfried (Bonifacius) nach Friesland, den Willibrod zu unterſtüzen, richtete aber dann ſeine Wirkſamkeit auf Heſſen und Thüringen. Wenn man bedenkt, wie weit Bonifacius ſeine Thätigkeit ausgedehnt hat: ſo iſt es freilich nicht möglich zu glauben, daß dies von ihm allein ausgegangen ſei, ſondern es bemächtigte ſich dieſer Geiſt vieler anderen, die ſich an ihn anſchloſſen und theils auch unabhängig von ihm wirkten.
744 Sein Hauptpunkt wurde das von ihm 744 geſtiftete Kloſter Fulda. Er machte von Zeit zu Zeit Reiſen nach Italien um Bericht zu erſtatten und Inſtruktionen zu holen; daher ein reicher Briefwechſel zwiſchen ihm und dem römiſchen Biſchof. Dabei ging er immer auf eine Autorität aus auch über die Kirchen, die nicht unmittelbar von ihm waren geſtiftet worden. Er ließ ſich in Rom von Gregor II. zum Biſchof weihen; das erſte Beiſpiel von Huldigung (homagium) vor dem römiſchen Biſchof.

a) Von 638, wo man in Spanien nur getaufte Juden dulden will, flüchten ſie ins fränkiſche Reich, wo ſie nur von öffentlichen Aemtern ausgeſchloſſen waren. Schl.

Es schlich sich das aus dem deutschen Lehnswesen in die Kirche ein, und das legte für das Verhältniß der deutschen Kirche zum römischen Stuhl den Grund zu einer weltlichen Schattirung. Durch die römische Weihe bekam er die Vollmacht und den Befehl überall die römischen Gebräuche einzuführen. Er ordnete auf einer Reise in Baiern die vier Diöcesen Salzburg, Freisingen, Regensburg und Passau, und stiftete in Ostfranken die Bisthümer Würzburg, Eichstädt und Erfurt. Auf den Synoden in Ost- und Westfranken, die von Karlmann und Pipin berufen wurden, sehen wir ihn sich als Legaten des römischen Stuhls geriren und zu Soissons die Erzbischöfe von Rouen, Rheims, Orleans und Sens weihen. Er wurde 745 Erzbischof 745
von Mainz, von wo aus er am meisten die neuen Kirchen unter seiner Aufsicht halten konnte. Aber dies war nicht ein neuer Bischofssiz, sondern einer der ältesten, es wurde aber nun der Hauptsiz der Kirche in allen diesen Ländern. Außerdem wurde er die Mittelsperson zwischen den fränkischen Gewalthabern und römischen Bischöfen, salbte 752 Pipin nach Chilperichs Entthro- 752
nung, hatte also auch politischen Einfluß. Dies hängt zum Theil zusammen mit den Begebenheiten, die wir bei dem Bilderstreite berühren werden, wo sich das Verhältniß der Kaiser zu den römischen Bischöfen sehr feindselig gestaltete. Er führte in Rom auch Klage gegen die Irrlehrer Adalbert aus Franken und Clemens aus Irland, die sich der vielfachen Superstition, den Wallfahrten und Reliquien entgegensezten. Wenn er sich über falsche Brüder beschwerte: so war es vermuthlich nur das, Gregor II. hatte gegen das trullanische Concil die Ehe der Geistlichen verboten, die falschen Brüder waren also Geistliche die Frauen genommen. Wir finden also in der deutschen Kirche gleich von Anfang an die Superstition, aber auch gleich die Polemik dagegen; der Hauptcharakter der deutschen Kirche. Nach Niederlegung seines Erzbisthums wurde er 755 in Friesland erschlagen. Durch 755
Willibrod und Winfried kam das Christenthum auch unter die

Sachsen. Ein sächsischer König errichtete schon eine Schule für seine Landsleute in Rom, um für sie Lehrer zu erziehen. Diese Schule wurde fundirt auf eine eigene Abgabe, und diese hat man angesehen als erste Grundlage einer Abgabe an den römischen Stuhl, es war das aber keine Abgabe.

Unter den Franken war das Christenthum seit Chlodwig weiter verbreitet worden. Jezt ging das merowingische Haus zu Ende und das pipinische Haus fing an die Macht in Händen zu haben. Karlmann hat sich besonders in die kirchlichen Angelegenheiten Frankens gemischt; so verbot er, daß Bischöfe, die ohne Gemeinde herumschwärmten, Geistliche weihten. Das läßt sich nur erklären durch Reactionen des Heidenthums, welches die christlichen Priester vertraten. Seinen Geistlichen verbot er das Jagen und in den Krieg ziehen, ausgenommen zum Feldgottesdienste. Das ist ein Zeugniß, daß sie bedeutende Güter hatten und Lehnsträgrr waren; die neuen Bisthümer und Klöster bekamen nämlich immer ein Territorium um sich zu erhalten. Die öffentlichen Versammlungen waren daher sehr gemischt, und es ist leicht zu erklären, warum unter Karl dem Großen auf den Reichstagen die geistlichen Angelegenheiten entschieden wurden. In Spanien war dasselbe aber auf entgegengesezte Weise.

Das westgothische Reich war ein Wahlreich, und dort wurden die Könige auf den Reichstagen von den Großen des Reichs und den Bischöfen gewählt; daher gewannen die vielen Synoden, auf welchen die äußeren Angelegenheiten der Geistlichen bestimmt wurden, dort das Ansehn von Reichstagen. Doch sind wir hier im achten Jahrhundert auch gleich beim Untergang der spanisch-christlichen Könige, und, während die Araber fast ganz Spanien inne hatten, geschah dort nichts.

Von Karlmann heißt es, daß er auch die erste Säcula-
743 risirung vorgenommen. Auf einer Synode zu Leptinae (743) hatte er sich einen großen Theil der Kirchengüter gegen einen

jährlichen Zins übergeben laſſen, ein Anfang, die Geiſtlichen zu depoſſediren. Da es auf einer Synode geſchah, ſo konnte es nicht ohne Einwilligung der Geiſtlichen geſchehen ſein; es hing dies mit ſeinem Syſtem zuſammen, die Geiſtlichen den weltlichen Angelegenheiten zu entziehen. Das war auch der Grundſaz von Gregor II.; er ſah ein, daß es weit beſſer ſei, wenn ſich die Geiſtlichen nicht um weltliche Angelegenheiten zu bekümmern hätten, die weltlichen Fürſten aber auch nicht um geiſtliche. Wenn das der Grundſaz des römiſchen Stuhles geblieben wäre: ſo würde es um die Entwikklung der Kirche in den folgenden Jahrhunderten weit beſſer geſtanden haben.

Um dieſe Periode zu endigen, müſſen wir noch einmal auf Conſtantinopel zurükkommen, um die Bilderſtreitigkeiten im erſten Viertel des achten Jahrhunderts zu betrachten. Es war ſchon lange neben den Reliquien mit den Bildern ein an Idololatrie grenzendes Unweſen getrieben a), und man war ſchon genöthigt geweſen dies gegen Juden zu vertheidigen, ſo wie auch die Wunder welche bei denſelben ſollen vorgegangen ſein; aber es hatten ſich auch ſchon dagegen mehrere Stimmen erhoben. So ließ zu Gregors I. Zeit ein Biſchof von Marſeille alle Bilder aus der Kirche nehmen, weil man ſie anbete, und Gregor lobte ihn wegen ſeiner rechten Sache; nur habe er nicht Recht gehabt, ſie alle aus der Kirche zu entfernen; ſie ſeien doch ein Erſaz für die, welche nicht leſen könnten, und denen dürfe man dieſen Erſaz und dies Erbauungsmittel nicht nehmen. Dieſe Anſicht war ſehr richtig und evangeliſch. In den Bilderſtreitigkeiten beriefen ſich die Vertheidiger derſelben auf den langen Gebrauch, wonach ſie zum frommen Hausbedarf gehörten. Man ſieht aus dieſer Vertheidigung in den Briefen Gregors II., daß es noch keine Bilder von Gott dem Vater gab; aber Gregor führte keinen

a) Nach einer Erzählung des Sophronius verſprach der Teufel einen nicht mehr zu verſuchen, wenn er das Bild der Maria mit Chriſto nicht mehr anbeten wolle. Schl.

andern Grund an, als, Wir können Gott Vater nicht abbilden, weil wir ihn nicht genug kennen. Das klingt nach Anthropomorphismus der ägyptiſchen Mönche.

In Conſtantinopel aber war das Unweſen wegen der zu großen Pracht der Kirche ſeit Conſtantins Zeit zu arg geworden. Juſtinian verordnete zur Sophienkirche 60 Aelteſte, 100 Diakonen, 40 Diakoniſſen, 90 Subdiakonen, 110 Anagnoſten, 25 Sänger, 100 Thürſteher und der Schmukk der Kirche zu den heiligen Geräthen betrug 40,000 Pfund Silber. Bei ſolcher Pracht und Aufwand läßt ſich ſchließen, daß auch der Schmukk der Bilder immer höher geſtiegen ſei. Kaiſer Leo III. Iſauri-
717 cus verbot daher 717 gänzlich die Verehrung der Bilder, und ließ ſie etwas ſpäter, ganz aus den Kirchen in Conſtantinopel wegſchaffen, wahrſcheinlich weil das erſtere nicht genug half. Es iſt ſchwer ſich hier eine Nebenabſicht zu denken, ſondern es fing rein für ſich an. Man hat aber doch etwas aufgeſpürt, was jedoch keine Kritik aushält; dem Leo wäre nämlich in früheren Jahren ſeine kaiſerliche Würde von jüdiſchen Wahrſagern geweiſſagt, dieſe hätten ſich aber ausbedungen, er ſolle die Bilder Chriſti und der Maria wegſchaffen laſſen. Daß den Juden beide ein Greuel waren, iſt gewiß; da ſie aber glaubten, daß der Haß Gottes die Chriſten deshalb treffen müßte: ſo mußten ſie eher die Verbreitung derſelben wünſchen.

Der Patriarch von Conſtantinopel Germanus widerſezte ſich anfangs dem Kaiſer, da er aber nicht durchdringen konnte, legte er ſeine Stelle nieder, welche ſein Syncellus Anaſtaſius erhielt. Es entſtanden in Conſtantinopel Unruhen und eine Empörung auf den Cycladen; es erfolgte Widerſpruch des römiſchen Biſchofes Gregor II. Dieſer ſtellte den Grundſaz auf, Die Geiſtlichen ſollten ſich weltlicher Angelegenheiten enthalten und die Fürſten kirchlicher, ja es war die Rede davon einen neuen Kaiſer in Italien zu wählen; doch wurde dieſer Muth gekühlt durch die Longobarden, die ſich Rom näherten. Der Kaiſer war gegen dieſe

Oppoſition nicht gleichgültig, ſondern ließ die Einkünfte der römiſchen Kirche in Calabrien und Sicilien einziehen, die auf 2½ Talente geſchäzt wurde. Gregor ſuchte aber auch die Bilderſtürmerei ſchriftlich zu widerlegen, Die Bilder gehörten ſchon ganz der Privatandacht an, Biſchöfe hätten Bilder auf die Synoden mitgenommen und kein frommer Chriſt reiſe ohne dieſelben; ſie würden nicht λατρευτικῶς ſondern bloß σχετικῶς verehrt. Λατρεία war der Ausdrukk für den Gottesdienſt, das andere ſollte bloß die Verehrung des dargeſtellten Gegenſtandes ausdrükken.

Ein anderer Vertheidiger war Johannes Damascenus, einer der größten Dogmatiker ſeiner Zeit, es iſt aber wenig eigenes in ſeiner Dogmatik, ſondern eine Zuſammentragung der Beſchlüſſe der Concilien und der für katholiſch gehaltenen Kirchenlehrer. Johannes lebte unter dem Chalifate und hat darum etwas freier reden können. Er ſchrieb Vertheidigungsreden für die Bilder, worin er viel weiter ging als Gregor; er ſtellte darin den Saz auf, Da die Heiligen Miterben Chriſti wären, συγκληρονόμοι χριστοῦ (ſie theilen das Beſizthum Chriſti): ſo müßten ſie auch Theil haben an der Anbetung Gottes und Chriſti. Chriſtus war ſchon lange der Gegenſtand der Anbetung, obgleich ſeit einigen Jahrhunderten auch ſchon Widerſpruch auf Synoden vorgekommen war; alle Gebete am Altar ſollten bloß an Gott den Vater gerichtet ſein. Nun wiſſen wir hier keinen Unterſchied von der λατρεία zu finden, und deſſenungeachtet blieb auch Leo bei ſeinen Maßregeln und ſein Nachfolger Conſtantin V. Copronymos (741—775) ſezte ſie mit Glükk fort; ein Aufruhr ſeines Schwagers Artabasdus wurde bald gedämpft.

Es iſt noch etwas merkwürdiges nachzuholen aus der Vertheidigung des Damascenus. Es trat nämlich der Widerſtand gegen die Bilder ſo auf, daß man das Alte Teſtament dagegen ſtellte, und da erklärt ſich Johannes ſtark gegen die Autorität deſſelben: „Wir, die wir eine richtigere Erkenntniß von Gott hätten, müßten auch beſſer wiſſen als Moſes, was abgebildet

werden könne und dürfe." Wenn das rein in der Theorie vorgekommen wäre: so würde jeder und auch Damascenus, wenn es ein anderer behauptet hätte, gesagt haben, das sei gnostisch; hier aber ging es hin. Seine Dialektik in der Vertheidigung der Bilder war auch nicht besser, Wenn man die Bilder verwerfen wolle: so müsse man auch alle Arten von Bildern verwerfen, also auch die Typen, Symbole, Abendmahl, ja Christum selbst, weil er das Bild Gottes genannt werde. Um die Bilderfeinde unter eine Häresie zu bringen, nannte er sie Manichäer, weil das eine Herabsezung der Materie sei. Dann hätte jedoch Christus auch ein Manichäer sein müssen, weil er die Anbetung Gottes nicht im Tempel, sondern im Geist und der Wahrheit verordnete. Er berief sich auch auf die Verehrung des Kreuzes und der Lanze.

Weil nun solche dogmatische Vertheidigungen eingingen,
754 schrieb Constantin 754 eine Synode nach Constantinopel aus. Der römische Bischof Stephanus beschikkte sie gar nicht, weil er meinte, daß ein Kaiser, der so gegen die Heiligthümer der Kirche wüthe, nicht das Recht habe eine Synode zu berufen; da wurde also die Orthodoxie des Kaisers im voraus verschrien. Das Patriarchat von Constantinopel war eben erledigt, die übrigen Patriarchate standen unter arabischer Herrschaft, und so war der Bischof Theodosius von Ephesus der vornehmste und hatte den Vorsiz; neben ihm präsidirte ein Bischof von Pergae, wahrscheinlich als Senior der 328 Bischöfe. Diese Synode war, vom bestimmten Willen des Kaisers unterrichtet, von den stärksten Vertheidigern der Bilder entblößt, der Kaiser selbst in der Nähe, was sie also sagen würde, ließ sich im voraus ersehen. Die dogmatischen Verhandlungen sind indeß merkwürdig: „Die Kunst der Maler, wenn man sie auf Christum anwendete, lästere die Menschwerdung Christi, und unterstüze die trennende Lehre des Nestorius, denn abgebildet könne nur die menschliche Natur werden, oder man müßte die vermischende eutychianische Voraussezung dabei zum Grunde legen. Der Glaube komme aus der

Predigt durch das Wort, so bestehe er und so müsse er erhalten werden; das sei der wahre Glaube, kein Glaube entstehe aus der Anschauung der Bilder, sie seien daher überflüssig." Die Bilder wurden daher verurtheilt, aber sehr inconsequent durften die an die heiligen gerichteten Gebete beibehalten werden. Der eigentliche Keim der Idololatrie wurde also nicht einmal durch diese Synode getilgt. Die Bilderverehrer im allgemeinen und ins besondere der verstorbene Patriarch Germanus und Johannes Damascenus wurden anathematisirt, die Vertheidiger der Bilder wurden verfolgt, es kamen sogar Hinrichtungen vor.

Leo IV. (bis 775) fuhr auf diesem Wege fort, seine Ge- 775
mahlin Irene war aber auf der andern Seite, hielt sich sogar Bilder unter dem Kopfkissen. Der Kaiser trennte sich von ihr, aber nach seinem Tode regierte sie als Vormünderin ihres Sohnes und nach dessen Tode (797) allein. Sie suchte unter der 797
Hand die Bilder wieder in Gang zu bringen, da aber die Bilder auf einer allgemeinen Synode verdammt waren, so konnten sie nicht anders als auf einer allgemeinen Synode wiederhergestellt werden. Zu Constantinopel wollte der erste Versuch nicht gelingen. Es war schon die Abneigung gegen die Bilder allgemein geworden, 50 Jahre dauerten die Maßregeln gegen dieselben, ein großer Theil der Christen war ohne Bilder erzogen worden. Die nach Constantinopel gerufenen Bischöfe machten daher Rathschläge, wie diese Synode nicht zu Stande zu bringen wäre; Bischöfe und Militair waren dagegen, und die Synode ging wieder auseinander. Im folgenden Jahre 787, 33 Jahre nach 787
der lezten Synode, berief sie eine neue nach Nicaea, die auch vom römischen Bischof Hadrian beschikkt wurde. Den Vorsiz führte der Patriarch Tarasius von Constantinopel unter dem Titel eines ökumenischen Patriarchen. Die Synode fing gleich damit an, was man mit denen machen wolle, die sich im vorigen Jahre gegen die Bilder gezeigt hätten. Die Sache war also schon im voraus festgestellt. Hadrians Briefe für die Bil-

der wurden geleſen und applaudirt, Schriftſtellen und Stellen aus den Kirchenvätern angeführt und die von der früheren Synode angeführten für untergeſchoben erklärt oder ausgegeben für Stellen ohne den heiligen Geiſt. Dahin gehört auch Euſebius von Caeſarea, der nun als Arianer verkezert wurde, weil ſich nichts für die Bilder in ihm fand. Mit den Bibelſtellen ging es aber ſchlecht; man konnte ſich bloß auf die Cherubim berufen, dieſe waren aber keine εἰκονες ſondern ſymboliſche Figuren ohne Verehrung. Das war alſo die ſchlechteſte Vertheidigung. Man berief ſich daher auf das Alter der Bilder und die Stelle Pauli wurde angeführt, Sie ſollten bleiben bei dem, was ſie gelehrt worden; doch ſolle den Bildern keine λατρεία erwieſen werden, ſondern eine προσκύνησις τιμητική, ein verehrungsvolles Niederwerfen, keine Anbetung; denn προσκύνησις iſt bloß die äußere Seite zur λατρεία, dazu gehörte aber Räuchern und Lichteranzünden. Um der Synode mehr Gehalt zu geben, wurden Anathematismen aus früherer Zeit wiederholt, des römiſchen Biſchofs Honorius und des Origenes. Nun aber war es freilich ſchwer, daß eine ökumeniſche Synode gradezu ſollte die andre aufheben, man ſagte alſo, jene ſei keine ökumeniſche Synode geweſen. Das war aber keine Synode eigentlich geweſen. Hier ſuchte man nun den Makel darin, daß kein Patriarch dabei geweſen ſei; ſie habe auch den heiligen Geiſt nicht gehabt. Wie dies mit dem ökumeniſchen zuſammenhängt, weiß man auch nicht, denn allen Synoden wurde ja der heilige Geiſt zugeſchrieben. Das war die lezte, ihrer eigenen Angabe nach, ökumeniſche Synode; kein glänzender Ausgang für dieſe Anſtalt, auch wird ſie von vielen nicht als ſolche anerkannt. Es war die lezte Synode und auch die erſte, die unmittelbar unter den Auſpicien einer Frau gehalten wurde.

Hier am Schluß dieſer Periode müſſen wir uns noch nach dem Occident umſehen, wo die nicäniſche Synode großes Aufſehen machte. Karl der Große ließ die Beſchlüſſe dieſer Synode,

nämlich durch ein beſonderes Buch, quatuor libri Carolini, widerlegen, welches er ſelbſt verfaßt haben ſoll, nach den meiſten aber Alcium a). Dieſes Buch ließ er hernach der Synode von Frankfurt vorlegen und dieſe verwarf alle Anbetung und Verehrung der heiligen. Das Buch ſchikkte Karl ſelbſt dem römiſchen Biſchof Hadrian, der es zu widerlegen ſuchte, doch ſeine Abgeordneten auf der frankfurter Synode ſprachen nichts gegen die Beſchlüſſe dieſer Synode. Er ließ es ſich alſo gefallen. In die ſtrengen Maßregeln der Bilderſtürmer ging Karl nicht ein, er wollte als Verehrer der Künſte und Wiſſenſchaften die Bilder haben, wie Gregor I. es verordnet hatte.

Hierbei wie bei den monotheletiſchen Streitigkeiten wird man nicht verkennen den immer tieferen Verfall der griechiſchen Kirche. Die ideale Production zeigte ſich ſchon in dem monotheletiſchen Streite ſehr ſchwach, in dieſem hier iſt gar nichts bedeutendes zu Stande gekommen. Das beſte ſind noch die Reden des Johannes Damascenus b), außerdem wurde der Verfall immer größer. In der Schriftauslegung wußte man faſt nichts mehr als Sammlungen und Auszüge zu machen aus früheren Kirchenleh-

a) Frobenius ſpricht dies Buch dem Alcium ab. Es ſollte es wol kein Benedictiner geſchrieben haben. — Hadrian in ſeiner Widerlegung jenes Buchs führt auch die Heilkraft der ehernen Schlange an. Schl.

b) Hauptzüge ſeiner Lehre etwa folgende: In die Lehre von der Schöpfung iſt die Phyſik mit eingeſchloſſen. — Er unterſcheidet das θέλημα προηγούμενον und ἑπόμενον. — Das προορίζειν Gottes iſt geringer als ſein προειδέναι. — Das Weib iſt erſt wegen des vorhergeſehenen Falles erſchaffen. — Das Wort iſt mit dem Fleiſche durch Vermittelung des Verſtandes (νοῦς oder διάνοια?) vereinigt worden. — An Weisheit und Gnade hat Chriſtus nur ſo zugenommen, daß er das Wachsthum der Menſchen ſich zugeeignet hat, nicht aber an und für ſich; dies ſei neſtorianiſch. — Er ſizt zur Rechten Gottes leiblich nicht örtlich. — Von ſtellvertretender Verſuchung kommt nichts vor; von Zurechnung der Sünde Adams auch nicht. — Abendländiſches Gegenſtükk zum Werk des Damascenus ſind Iſidorus Hispalenſis sententiarum libri tres und Ildefons von Toledo Liber adnotationum de cognitione baptismi. Schl.

rern. In andern Wissenschaften ist wenig oder nichts mehr geschehen; einzelne Schriftsteller und Gelehrte, Aerzte, Mathematiker, eine Reihe Geschichtschreiber, die aber nur den Instinkt über den gänzlichen Verfall dieser Zeit verkündigen, sie sind aber auch untergeordnet, wie Theophylact, Georgius Syncellus, ein monotheletischer Schriftsteller, Nicephorus von Constantinopel.

Als Leo Isauricus seine Maßregeln zur Wegschaffung der Bilder nahm und auch in Italien durchdrang, entstand hier eine allgemeine Empörung, da man sich sehr für die Bilder interessirte. Leo schikkte nach einigen Jahren eine Flotte nach Italien, die Empörung zu dämpfen, allein diese ging durch Sturm verloren; der erste Stoß, den das byzantinische Kaiserthum in Italien erlitt. Die Longobarden machten mehrere Male Anstalten zur Eroberung Roms, daher rief schon Gregor III. Karl Martell zu Hülfe, das heißt, er wünschte, daß die Franken die ehemals kaiserlichen Besizungen für sich nehmen möchten; allein Karl und seine beiden Söhne Karlmann und Pipin beschäftigten sich mehr mit Synoden, so daß sie keine Zeit für die Longobarden zu haben glaubten. Als Karlmann Kleriker wurde und Childerich III. der lezte seines Hauses war, wandte sich Pipin mit der Frage an
741 Papst Zacharias (741), Ob es recht sei, daß Childerich, der keine Macht hätte, noch den Namen König führen dürfe. Der Papst erklärte sich für die Usurpation. Als bald darauf der longobardische König Aistulph Rom bedrängte, reiste Stephan II. als büßender und leidtragender zu Pipin, um gegen die Longobarden Hülfe zu erlangen. Er salbte Pipin und seine Söhne, ja ernannte sie zu römischen Patriciern. Pipin zwang Aistulph das eroberte Exarchat herauszugeben, und schenkte es dem hei-
754 ligen Petrus (754); der erste Anfang einer eigentlich regierenden Macht der Päpste. Dieser Gedanke konnte dem Pipin nicht etwas fremdes sein, da die Bischöfe in Frankreich und Spanien weltliche Territorien besaßen und Lehnsträger waren; doch ist die

Schenkungsakte nicht in der Urform vorhanden, und wir wissen nicht, wie weit sich die Schenkung erstrekkte, oder ob ihm bloß das Land als Lehn übergeben wurde, oder ob ihm gar nur die Einkünfte des Landes überwiesen wurden. Nachher schikkte der Kaiser Constantin einen Gesandten an Pipin, um wegen Rükkgabe des Exarchats mit ihm zu unterhandeln. In der Zusammenkunft zu Gentilly (Gentiliacum) bei Paris, wo über den Zusaz filioque in der Trinitätslehre und über die Bilderverehrung verhandelt wurde (767), machte Pipin beschränkende Bestimmun- 767
gen wegen der Bilderverehrung, wogegen Papst Stephan III. die Bilderverehrung sanctionirte; also eine Verschiedenheit innerhalb des Abendlandes. Als nach Pipins und Karlmanns Tode (771) 771
Karl der Große Alleinherr geworden und im Krieg mit den Sachsen verwikkelt war, glaubten die Longobarden freies Feld zu haben und eroberten das Exarchat wieder. Karl sezte aber den Krieg gegen die Sachsen fort, und zog 773 gegen Desiderius, 773
belagerte 774 Pavia und kam nach Rom, wo er die Schenkung 774
Pipins erneuerte; Desiderius ergab sich noch 774. Von hier an schreibt sich die Herrschaft Karls, da alles, was im Occident altchristlich war, unter seine Herrschaft kam. In der ersten Schenkung war Rom nicht mit eingeschlossen gewesen, da es noch den Griechen dem Namen nach gehörte. Karl sah sich aber als den Herrn Roms an und nannte auch Rom und Ravenna unter seinen Hauptstädten. Doch zwei Jahre nachher wurde in Rom die Schenkung Constantins erdichtet, um es auf ein recht altes Datum zurükkzuführen und darin wurde denn Rom mit einbegriffen.

Das Christenthum wurde in dieser Zeit theils durch Gewalt, theils durch rechte Mittel unter die Sachsen immer weiter verbreitet, und 785 ließen sich Wittekind und Alboin taufen. 785
Karl legte den Sachsen den Zehnten an den Klerus auf als ein göttliches Recht (803). Dies war schon länger auf Synoden 803
festgesezt worden. Alcuin stellte Karln die Schwierigkeit davon

vor und den Zehnten als eine Laſt, welche kaum die alten Chriſten ertrügen, und erklärte ſich ſtark gegen gewaltſame oder übereilende Maßregeln. Osnabrück, Bremen, Paderborn, Münſter waren in Sachſen die älteſten Bisthümer, hernach Verden, Halberſtadt, Hildesheim. Bei der ſchnellen Verbreitung des Chriſtenthums war es nicht anders möglich, als daß ein großer Theil der Geiſtlichen ſehr unwiſſend ſein mußte; die Mönche waren zum Theil ſehr roh. Dies zuſammengenommen giebt freilich keinen guten Begriff von dem Chriſtenthum in dieſer Zeit in dieſen Gegenden. Aber man muß es nur anſehen als einen Ausgang vom Heidenthum und ſich wundern, daß ſich doch noch ſo ſchnell das innere und wahre des Chriſtenthums mit ihm
791 entwikkelte und verbreitete. In dem Kriege mit den Avaren (791) in Iſtrien ſuchte Karl auch dies Volk zu chriſtianiſiren.

Wir können hier verweilen, um die erſten Anfänge occidentaliſcher Bildung zu betrachten, wozu Karl die erſten Keime gelegt hatte. Karl ſorgte dafür, daß in den Klöſtern die Verordnung Benedicts die Bücher zu vervielfältigen aufrecht erhalten wurde. Er ſtiftete Schulen, von denen die zu Orleans und Tours die berühmteſten ſind; die Schola Palatii begleitete den Kaiſer überall, wohin er ſeinen Siz verlegte, außer in eigentlichen Kriegszügen, und dort wurden ſeine eigenen und die Kinder der großen in Geſchichte und lateiniſcher Sprache unterrichtet. Er ſuchte Gelehrte an ſich zu ziehen wie Paul Warnefrid[a]) und Petrus Piſanus, zwei Longobarden, und beſonders Alcuin, einen Angelſachſen, in der Schule des Erzbiſchofs Egbert von York erzogen. Der Kaiſer hatte ehe er regierte ihn auf einer Reiſe nach Rom kennen gelernt, wohin er, damals wol Vorſteher der Schule zu York, geſchikkt wurde um das Pallium für den neuen Erzbiſchof von York zu holen. Dieſem übertrug der Kai-

a) Er war Diaconus in Aquileja, hatte großes Verdienſt um das Bücherabſchreiben, retablirte auch die Unterſcheidungszeichen; er ſchrieb de gestis Longobardorum.

ser, als er sich 782 ganz zu ihm begeben hatte, die Palastschule, 782
die Aufsicht über drei Klöster und die Anlegung aller wissenschaftlichen Anstalten a).

Auf der Synode zu Frankfurt, wo Karl das Gutachten seiner Bischöfe über die Bilder einholte, wurden auch die adoptianischen Streitigkeiten entschieden. Die Hauptpersonen waren dabei Elipandus, Erzbischof von Toledo, unter arabischer, und Bischof Felix von Urgel unter fränkischer Herrschaft. Diese hatten unter sich diese Frage aufgeworfen und bejaht, daß Christus seiner Gottheit nach der wahre, und seiner Menschheit nach der adoptirte Sohn Gottes sei. Nun fällt es auf, woher die Frage kam. In dem Erfolg der Streitigkeiten beriefen sich diese Männer auf die alten spanischen Liturgien, wo die Phrase stand per adoptivi hominis passionem „durch das Leiden des als Sohn angenommenen Menschen." Die ganze Richtung der Streitigkeiten war nun, die beiden Naturen in Christo heraustreten zu lassen; dasselbe wovon Nestorius ausging, nur daß sie sich hier anders wendete. Im Orient wurde, obgleich Nestorius verdammt worden, durch die Verneinung der Annahme eines Willens, alles bejaht, was Nestorius gewollt hatte. Der eigentliche Grund des Mißverständnisses lag im Ausdrukke *υἱὸς θεοῦ*, den einige für den ganzen Christus, andere bloß für seine Gottheit nahmen. Im Occident wurde der Ausdrukk filius Dei geschieden, In einem Sinne gehe er auf das göttliche in Christo, und seze die ewige Zeugung voraus, im anderen Sinne gehe er auf das menschliche, da sei der Ausdrukk nur ein übertragener; *τὸ τέκνον σου Ἰησοῦς* bei Petrus ebenso wie *τέκνα*, der erstgeborene unter vielen Brüdern. Es war daher natürlich, daß Alcuin dies für nestorianisch erklärte; Felix

a) Seine Commentare sind Auszüge. — de fide sanctae trinitatis ad Carolum enthält schon deutliche Anwendung aristotelischer Dialektik. — 793 ordnete er die Schule zu Tours, wo er Abt eines Klosters wurde. In Lyon Sänger- und Leser-Schule. Schl.

dagegen erklärte seine Gegner seien Hyperapollinaristen. Nestorius hatte auch statt des λογικὸν in Christus die Gottheit gesezt, wonach keine Ausbildung mehr möglich war. Felix behauptete nun, daß danach noch angenommen werden müsse, Wenn Christus auch seiner menschlichen Natur nach der eigne und wahre Sohn des Vaters ist: so hätte er die Menschheit, das caro, auch vom Wesen des Vaters hernehmen müssen a); eine Consequenz, die man dem Apollinaris aufbürdet, und so wäre dann das doketische herausgekommen. Der asturische Mönch Beatus widerlegte den Felix sehr ungeschikkt. Bischof Hadrian I. von Rom warnte
785 785 durch ein Circular alle spanischen Bischöfe vor der Lehre des Elipandus als einer nestorianisirenden.

Karl der Große hatte auch davon Notiz genommen, und
792 792 auf der Synode zu Regensburg die Adoptianer anathematisiren lassen. Felix wurde gezwungen zu widerrufen, und Karl schikkte ihn gefangen nach Rom, daß er da besser belehrt werden solle. Nachdem er dort im Gefängniß durch Hadrian belehrt ein rechtgläubiges Glaubensbekenntniß aufgesezt hatte und wieder frei geworden, kehrte er zu seiner Meinung zurükk, begab sich in das arabische Spanien und der Streit fing von neuem an. Man hat ihm das nicht als einen Meinungswechsel, auch nicht als eine Feigherzigkeit auszulegen; man suchte sich in allgemeinen Formeln zu vereinigen, nachher konnte man aber sich nicht darin finden und kehrte zu seinen alten Formeln zurükk. Alcuin schrieb adversus haeresin Felicis und erklärte sie für nestorianisch. Er macht darin aufmerksam auf den Unterschied zwischen assumere und adoptare und bittet den Felix sich doch nicht um Eines Wortes willen von der Kirche zu trennen. Daher ließ Karl nach einer nochmaligen Widerlegung Hadrians aus
794 sehr unzureichenden Schriftstellen 794 zu Frankfurt eine neue

a) Felix behauptete auch, Christus sei dem Fleische nach nur nuncupative ipse, was Alcuin auch mißverstand. Schl.

Synode unter seinem Vorsiz halten, wo auch der Diaconus Alcuin zugegen war; etwas gegen die Regel laufendes. Etwas merkwürdiges auf dieser Synode war, daß die fränkischen und italienischen Bischöfe für sich allein ein Gutachten abfaßten. Man weiß überhaupt seit Karl dem Großen nicht mehr, ob eine Synode ein Concil oder ein Reichstag war. Die Bischöfe waren immer zugleich Reichsstände; waren weltliche Angelegenheiten zu verhandeln, so mußten sie als Lehnsträger da sein, und es wurden dann gleich weltliche und geistliche Sachen abgemacht. Daraus entstand nun, daß die Bischöfe geistliche und weltliche Angelegenheiten vermischten; der Grund aller späteren Verwirrung, Verwechselung und gegenseitiger Beeinträchtigung des weltlichen und geistlichen Regiments, und der Kaiser glaubte dasselbe Recht auf einer Synode wie auf dem Reichstag zu haben. Es ist sehr gewöhnlich daß man diese ganze Entwikklung auf eine andere Weise ansieht, und gewöhnlich haben die protestantischen Geschichtschreiber das alles dem römischen Stuhle zur Last gelegt. Der Grund lag aber in der Dotation der Cathedralen von Einführung des Christenthums an, und in den weltlichen Ansprüchen der Geistlichen, die dadurch begründet wurden. Daß die römischen Bischöfe nun nachher nicht geringer sein wollten als fränkische und spanische Bischöfe, war sehr natürlich, daher alle Schenkungen Pipins und Karls günstiger ausgelegt wurden als sie waren.

An der Spize der italienischen Bischöfe in Frankfurt stand der Erzbischof Paulinus von Aquileja. Dieser sprach im Namen der italienischen Bischöfe gegen die sogenannten Adoptianer; er traf aber den rechten Punkt nicht, obwol es auch nicht ohne Scharfsinn war, wenn er sagte: Es lasse sich kein Punkt angeben, wo die Adoption anginge, denn wenn sie erst lange nach der Geburt geschehen sei, müßten vorher zwei ganz verschiedene Christus gewesen sein. Nun sagte er aber, Die Adoption könne auch nicht im Mutterleibe geschehen sein, da dann auch die Ma-

ria müßte adoptirt worden sein. Christus könne der Adoption, *viοθεσία*, nicht selbst bedurft haben, da er sie uns verschaffe. So läßt er sich also in leere Spizfündigkeiten ein. Anders die Franken a). Die Spanier hatten unterschieden *μονογενής*, den göttlichen Christus, und *πρωτότοκος*, den Menschensohn, den ersten unter vielen Brüdern. Da den gläubigen eine *viοθεσία* beigelegt war: so sei er daher *viὸς ἀνθρώπου* genannt worden. Dagegen argumentirten die Franken ohne etwas gründliches vorzubringen, und zeichneten sich vor den Italienern nur durch eine gewisse Rohigkeit im Anathematisiren aus, und wollten die Kezer ausgerottet wissen. Karl schikkte einige angesehene Geistliche persönlich mit den Beschlüssen dieser Synode zum Felix und bat ihn seine Meinung aufzugeben. Karl trug auch dem Alcuin auf an den Elipandus zu schreiben, und dieser Schriftwechsel spricht nicht sehr für den Elipandus. Zwar schreibt ein Diakonus an einen Erzbischof, aber Elipandus schimpft sehr auf das Concil. Felix kam nach Aachen und auf einer Synode daselbst that er, wahrscheinlich nur weil er die Sache nicht einer Trennung werth hielt, einen Widerruf, der aber nur darin bestanden zu haben scheint, daß er dem Urtheil der occidentalischen Kirche gegen das beitrat, was man dem Nestorius Schuld gab. Man hat es ihm nachher als einen Rükkfall ausgelegt, wenn er sagte, Christus habe nach seiner menschlichen Natur einiges nicht gewußt. Er hatte darin Recht, daß, wenn Christus die Allwissenheit während seines menschlichen Lebens hatte, er mit keinen Sinnen wahrnehmen konnte; Allwissenheit in die menschliche Natur hineintragen, ist gänzlicher Docetismus, da bei ihr alle Wahrheit der menschlichen Natur zu Grunde geht. Wenn er sich aber fortreißen ließ gegen das von Paulinus gestellte Dilemma zu behaupten, Er wolle lieber behaupten, Christus sei erst in der Taufe adoptirt: so kommt hier ein anderer Docetismus heraus, und der Göttlich-

a) Karl ließ also gleichsam nach Provinzen stimmen. Schl.

keit Christi geschieht Abbruch. Beide Parteien entfernten sich also immer weiter. Nach der Synode zu Aachen treten die meisten Adoptianer zur katholischen Kirche zurükk, eine Trennung entstand daraus nicht. Duns Scotus hat nachher dasselbe wie Felix behauptet, ohne verkezert zu werden, und so sind die Parteien wieder in die katholische Kirche hineingekommen, denn der Dyotheletismus ist auch im guten Sinne nestorianisch.

Das politische Verhältniß der Stadt Rom entschied sich 800 sehr vortheilhaft für Karl. Schon Hadrian gab Karln 800
das Recht, den römischen Bischof einzusezen und weihen zu lassen und alle Erzbischöfe und Bischöfe seines Reichs erst zu belehnen, ehe sie geweiht werden dürften. Leo III. (B. 796) schikkte Karln die Fahne der Stadt, und bat um einen Abgesandten, den Eid der Treue anzunehmen. Karl hielt über ihn 800 in Rom ein rechtfertigendes Gericht, so jedoch, daß sich Leo nur durch einen Eid reinigte, indem die Prälaten sagten, sie könnten nicht über ihn richten. Leo krönte ihn und er wurde zum Kaiser ausgerufen; seine Oberherrschaft auch in Rom war unbestritten. Ebenso ließ sich Ludwig der Fromme 816 huldigen; von einer 816
Herrschaft des römischen Bischofs in Rom war also durchaus nicht die Rede. Vor Karls Tode ging die Christianisirung Sachsens ziemlich zu Ende, so daß weiter nichts zu befürchten stand, wenn Karl verordnete, es solle die Fortsezung des Heidenthums mit Todesstrafe belegt werden.

Vor Karls Tode kam auch noch der Zusaz im nicänischen Concil, der Geist geht aus a patre filioque, nach dem Occident auf eine Weise, die uns zeigt, wie häufig jezt schon die Wanderungen nach Palästina waren. In diesem Lande waren viele fränkische Klöster, und dahin kam ein griechischer Mönch, der durch diesen Zusaz filioque sehr in Erstaunen gesezt wurde, und behauptete, es sei ganz gegen die kirchliche Lehre. Die Franken beriefen sich darauf, sie hätten es so in Karls Schloßkapelle gehört. Karl ließ diesen Gegenstand auf einer Synode zu Aachen

809 809 unterſuchen; man berief ſich auf das Alter des Zuſazes und behauptete, Wenn ſich auch keine Bibelſtelle dafür finden ließe: ſo ſei es doch ein heilſamer Zuſaz gegen die Kezer. In der griechiſchen Kirche hatte ſchon Cyrill etwas ähnliches behauptet, aber Theodoret gegen ihn es in ſofern verworfen, als man unter dem Ausgehn verſtände die ewige Zeugung nicht die Sendung des Geiſtes; das ganze kam aber nur in beiläufigen Ausdrükken vor. Im 6ten Jahrhundert fand eine ſpaniſche Synode
589 zu Toledo (589) den Zuſaz ex patre filioque procedentem zum conſtantinopolitaniſchen Symbolum in ihren Exemplaren der Liturgien vor und anathematiſirte die dies nicht annehmen wollten, ohne daß wol damit eine Polemik gegen die griechiſche Kirche gemeint war. Das Bekenntniß ſollte ſo jedesmal von dem Volke vor dem Abendmahl geſungen werden, und dies beſtätigte auch
681 die toletaniſche Synode von 681. Wahrſcheinlich war der Zuſaz als ein antiarianiſches Element hineingekommen, um zwiſchen der göttlichen Würde des Sohnes und Vaters keine Ungleichheit zu ſezen a). Die Ungleichheit blieb zwar immer durch die Behauptung, Der Vater ſei ungezeugt, der Sohn aber, wenn auch von Ewigkeit her, gezeugt. Es blieb alſo eine Abſtufung hier: der Vater hatte zwei Activitäten, der Sohn eine, der heilige Geiſt keine; aber allerdings wurde eine größere relative Gleichheit zwiſchen Sohn und Vater geſezt. Verhandlungen hatten darüber zwiſchen Griechen und Franken bei Gelegenheit einer Geſand-
767 ſchaft an Pipin auf der Synode zu Gentilly (767) ſtatt gefun-
796 den. Paulinus von Aquileja hielt 796 eine Synode zu Forum Julium und vertheidigte darin dieſen Zuſaz, „Der Geiſt

a) Im 5ten Jahrhundert war im Abendlande das ſogenannte Symbolum Athanasianum oder Quicunque zum Vorſchein gekommen, dem Athanaſius gehört es aber nicht an. In dieſem hätte filioque geſtanden, und wahrſcheinlich iſt nur durch Gloſſe der Zuſaz aus dieſem Symbolum in das conſtantinopolitaniſche gekommen; daher gaben die Griechen den Lateinern Schuld, ſie hätten abſichtlich dies Symbolum verfälſcht.

sei ex patre filioque intemporaliter et inseparabiliter procedens," als eine löbliche gegen die Ketzer gerichtete nähere Erklärung, nur durch den Spruch, „Wer mich sieht, sieht den Vater; der Vater ist in mir." Das intemporaliter ging auf die ewige Erzeugung, das inseparabiliter darauf, daß diese Thätigkeit Gottes und des Sohnes nicht getrennt sei, was freilich etwas sabellianisches in Beziehung auf diese beiden ersten Personen in sich schließt. Das Concil zu Aachen 809 billigte diese Formel. Nun 809
ging die Sache nach Rom, um den Papst Leo III. zu bitten, auch diesen Zusaz anzunehmen und ihn in sein Symbolum aufzunehmen. Leo billigte die Lehre der Synode, wollte sie aber nicht in sein Symbolum aufnehmen. Ja man behauptete, er habe, um den Dissensus recht auszusprechen, das Symbolum ohne den Zusaz in Erz graben und in die Peterskirche sezen lassen. Die an ihn geschikkten fränkischen Bischöfe sagten, Wenn er die Lehre doch billigte: so müsse er sie auch in das Symbolum aufnehmen, weil es zum Seligwerden des Menschen gehöre. Ich führe dies deshalb an, weil man daraus sieht, wie man alle Symbola dem apostolischen gleich sezte, als das was jeder Christ wissen müsse. Leo gab seine Antwort sehr verstekkt, Es sei sehr gut diesen Zusaz aufzunehmen, wenn man ihn verstehen könne, weil er aber über das Fassungsvermögen der meisten Menschen hinausginge, könne er ihn nicht aufnehmen. Diese Gesinnung war sehr lobenswerth, nur bezog sich das doch auch auf alle Symbole. Das πρῶτον ψεῦδος in der ganzen Sache liegt darin, daß man die ewige Geschiedenheit von den drei Personen durchaus festsezen wollte. Die Abendländer haben offenbar ganz recht gegen die Morgenländer; allein wenn man doch gesteht, daß der Sohn nur dargestellt wird als vom Vater gezeugt: so liegt darin ebenso gut die Unterordnung, und man ist darüber nie ganz weggekommen. Nach Johannes Damascenus geht der Geist aus dem Vater hervor und ruht in dem Wort, offenbart sich in ihm. Die drei Personen sind ἀσυγχύτως ἑνωθεῖσαι und ἀδια-

στάτως χωρισθεῖσαι. In den drei Perſonen iſt Ein Wille, Eine Wirkung, Eine Kraft, Eine Bewegung. Er begnügt ſich damit, daß der Unterſchied zwiſchen dem Gezeugtwerden und dem Ausgehen uns etwas unbegreifliches ſei. Man ſieht alſo daraus, daß dies nur ein Vorwand war zur nachherigen Trennung wegen Verfälſchung einer allgemeinen Synode.

Nachher geſchah zu Karls Lebzeiten nichts bedeutendes mehr;
813 813 wurde noch verordnet, daß die Biſchöfe recht häufig predigen ſollten; dies reformatoriſche Streben werden wir noch lange in der fränkiſchen Kirche verfolgen können, allein wenn das Predigen nun auch geſchah: ſo geſchah das doch in der lateiniſchen Sprache, und das Volk verſtand es nicht. Zwar verordnete eine Synode zu Tours die Predigten ſollten in die lingua rustica und theodisca gedolmetſcht werden, allein es fanden ſich wenige, die die Kenntniß der lateiniſchen und der vulgären Landesſprache vereinigten; man war froh, wenn Pfarrer und Diakonen nur das vorgeſchriebene gut leſen konnten und auswendig wußten, denn die Geiſtlichen kamen doch meiſt aus der römiſchen Kirche. Karl ſorgte zwar ſehr dafür, einen einheimiſchen Clerus zu bilden und die Kenntniß des lateiniſchen zu verbreiten [a]), das konnte aber nur langſam vor ſich gehen, und da die vulgären Sprachen nicht feſt ſtanden, und in den Provinzen des großen fränkiſchen Reiches nicht gleich waren: ſo war es in der That ſchwer, zumal wenn man an das häufige Wandern der Geiſtlichen denkt. In dieſer Zeit konnte es wol nicht gut anders ſein; hätte man aber die Vorſchriften Karls befolgt: ſo würde es nachher, wo es nicht mehr zu ſein brauchte, nicht mehr Statt gefunden haben; leider blieb es aber länger als es nöthig war, und wurde ein großes Uebel.

---

a) Die Synode zu Rheims 813 legte den Biſchöfen nur auf Predigten der Kirchenväter in der Landesſprache zu halten. — Karl ließ durch Paulus Diaconus ein Homiliarium über Evangelien und Epiſteln anfertigen aus Ambroſius, Auguſtinus, Hilarius, Chryſoſtomus ꝛc. Schl.

Wir müſſen uns hier noch ein Bild vom ganzen entwerfen. Auf der frankfurter Synode erklärten die Biſchöfe eine völlige Unterwerfung unter die Kirchenväter und früheren Concilien; ſie erklärten ſich zu gering, neue dem apoſtoliſchen Glauben gemäße Worte auszuſinnen; ſie müßten nur bei dem bleiben, was jene geſchrieben, die ihnen Gott zu Lehrern gegeben. Sie ſezten ſich alſo in dogmatiſcher Hinſicht gleich Null. Das blieb nun lange der Typus, und um das dogmatiſche Talent zu erwekken, ließ ſich nichts thun. Was Karl thun konnte, that er; er ſelbſt ſprach latein und verſtand griechiſch, benuzte die Benedictiner-Mönche zum Abſchreiben und ſtiftete Schulen, daß ſie die verſchiedenen Geiſtesrichtungen zulaſſen ſollten. So werden wir nun auch in den folgenden Zeiten nur Zuſammenſtellungen des früheren finden, keine neue eignen Productionen; was aber neues geſchah und was ſich im Abendlande freies geregt hat, war Folge von Karls aufklärenden Verbeſſerungen, und ging aus ſeinen Schulen hervor.

Ein zweiter Punkt betrifft die Superſtition, die alle Vorſtellung übertrifft; in allen Klöſtern geſchah eine unerhörte Menge von Wundern, ſo daß die Mönche ſelbſt deſſen überdrüſſig wurden und die Wunder zu ſtillen ſuchten. Manchen iſt man auf die Spur gekommen als bloßen Betrügereien; doch muß man auch eine ungemeine Empfänglichkeit dafür annehmen. Karl ſelbſt ließ oft über Reliquien ſchwören, und die geiſtvollſten Männer theilten ſeine Anſicht. Auf der 2ten nicäniſchen Synode wurde der Kanon feſtgeſtellt, der ſchnell nach dem Occident kam, Es ſolle keine Kirche geweihet werden, wenn man nicht Reliquien hineinbringen könne. Auch erlaubte man ſich viele Uebertretungen der Kirchenregeln; ſo wurde für Verſtorbene das Abendmahl gehalten a); die Seelenmeſſen nahmen ſehr überhand zu der

a) Schon 632 iſt für eine verſtorbene Frau 30 Tage lang das Abendmahl gehalten worden. Schl.

Zeit, wo ſie verboten wurden; die Beſprengung mit geweihetem Waſſer war ſehr gewöhnlich. Das liber poenitentialis des Theodor von Canterbury, welches lange als allgemeine Vorſchrift galt, enthielt eine Menge Fälle, wann man lebloſe Gegenſtände mit dieſem Waſſer beſprengen und das Abendmahl für verſtorbene halten ſollte. Ebenſo die Bußübungen. In den Klöſtern waren Einſperrungen, Schläge, Entſagungen ſchon lange eingeführt, aber eben daher, weil es Kirchenſtrafen waren, war die freiwillige Uebernahme derſelben um ſo verdienſtvoller a). Je verbreiteter dieſe Mißbräuche und Entſtellungen des Chriſtenthums waren, um ſo fruchtloſer blieben alle Reformen in dieſer Hinſicht. Je mehr ſich das Chriſtenthum im Occident verbreitete, im Orient eingeſchränkt wurde, und die den Arabern unterworfenen Chriſten, wegen der Losreißung von dem geſchichtlichen Europa, genöthigt waren auf der Stufe der Entwikklung ſtehen zu bleiben, die ſie einnahmen: um ſo weniger iſt in dieſem nächſten Zeitraum zu thun, als nur kleine Entwikklungen zu beſchreiben. Alle bedeutenden inneren Erregungen waren nur Wiederholungen der früheren: der dogmatiſche Cyclus war ziemlich vollendet, wenigſtens war man für dieſe Zeiten zu befriedigenden Reſultaten gekommen; zwar war das rechte Wort noch nicht gefunden, aber dieſe Zeiten waren der beſſeren Entwikklungen noch nicht fähig.

a) Man muß dies gleichſam als die moſaiſche Periode der neuen Völker anſehen; auch bei der Beſchaffenheit der äußeren Geſezgebung eher zu entſchuldigen. Schl.

Dritte Periode.

Vom Tode Karls des Großen bis zur Reformation. Vom Anfange des neunten bis zum Anfange des sechszehnten Jahrhunderts.

Wenn wir den dogmatischen Cyclus nach der Eintheilung in Theologie, Christologie und Anthropologie unterscheiden: so bleiben höchstens noch übrig die Eschatologie und die Lehre von den Gnadenmitteln. Ja die erstere auch nicht einmal, denn seitdem die Origenisten verdammt waren, blieb nichts übrig als die Lehre von den Höllenstrafen, und da die Lehre von der Taufe auch schon durch die donatistischen Streitigkeiten entwikkelt und bestimmt war, in der lezteren nur die Lehre vom Abendmahl und vom Begriff der Sacramente, worüber in dogmatischer Hinsicht Streit entstehen konnte und mußte. Das meiste zu entwikkelnde wird sein das Verhältniß der Kirche in ihrer äußerlichen Beziehung; auch hier ist der Gang schon vorgezeichnet, wir werden nur besonders fördernde Punkte und Reactionen hervorzuheben haben.

Die erste Wiederholung von etwas früherem ist der erneuerte Streit über die Verehrung der Bilder; er fing in Constantinopel an. Leo V., der Armenier, erklärte sich mit derselben Stärke 813
wie Leo Isauricus gegen die Bilder; der Patriarch Nicephorus von Constantinopel wurde ins Gefängniß geworfen, und die

alten Gewaltthätigkeiten kehrten wieder. Der Abt Theodorus Studita wurde verwiesen und gab eine Schrift heraus, in welcher er behauptete, Die Gottheit Christi sei in einer gewissen Vertheilung auch in den Bildern gegenwärtig. Die Bilderdiener stüzten sich auch darauf, daß ihre Gegner doch die Anbetung des Kreuzes zuließen, dieses sei nur ein Theil Christi, das Bild aber sei der ganze Christus und habe also größeres Recht angebetet zu werden. Der folgende Kaiser Michael II. wollte das Gleichgewicht wieder herstellen, und gab religiöse Freiheit; allein die Bildervehrer, jezt Hoffnung schöpfend, erregten viele Unruhen, und das Reich kam in einen bewegten Zustand. Michael wurde aufgefordert die römische Kirche um Rath zu fragen, die doch ein so vorzügliches Ansehen in der ganzen Christenheit genieße; er wandte sich an Ludwig den Frommen und bat ihn um seine Vertretung in Rom, von wo aus man die Bilderverehrer zu unterstüzen schien. Daher wurde zu Paris eine Synode gehalten, um Data zu dieser Vertretung in Rom zu erhalten. Diese hatte nun einen schwierigen Stand: Karl hatte sich der zweiten nicänischen Synode widersezt; zwar waren Bilder in den fränkischen Kirchen, doch eine Verehrung bestand hier nicht, aber eine sehr große in Rom. Die Synode sammelte daher eine Menge patristischer Stellen für und wider die Bilderverehrer. Es ist merkwürdig, daß in dieser Sammlung auch oft Origenes vorkommt; man nahm also auf seine Verdammung im Occident keine Rükksicht. Dasselbe fand um diese Zeit noch öfter im Occident statt. Der Erzbischof Jonas von Orleans hatte eine Sittenlehre für verheirathete geschrieben, in der oft Gebrauch vom Origenes gemacht wurde. Als die Sammlung dem Kaiser Ludwig übergeben wurde, meinte dieser, sie sei zu lang, man möchte alles daraus weglassen, was den römischen Bischof zu nachtheilig stimmen könnte. Sie wurde daher umgearbeitet und mit einem gefälligen Schreiben dem römischen Bischof übergeben, worin man sagte, sie seien keine Synode, sondern bloß freund-

schaftliche Berather; dabei gab man seine Mißbilligung der von Hadrian in seinem Schreiben an Constantin gethanen Vorschläge zu erkennen. Der Papst ließ sich dadurch bewegen, die Bilderverehrung schärfer zu bestimmen und die byzantinischen Aufrührer nicht zu unterstüzen; so blieb daher dieser Stand der Dinge. Bei dieser Gelegenheit schenkte Michael dem occidentalischen Kaiser die Bücher des Dionysius Areopagita. Der Nachfolger des Kaiser Michael, Theophilus, verfolgte auch noch die Bilderfreunde. Sein Sohn folgte ihm unter der Vormundschaft zweier Männer, deren einer ein Freund der Bilder war der andere ein Gegner. Auf einer Synode zu Constantinopel wurde (842) 842
der Bilderdienst wiederhergestellt. Aus dem Gange, welchen die Vertilgung der Bilder aus der Kirche im neunten Jahrhundert nahm, sieht man, daß unter dem Volke selbst ein Gefühl gegen die Bilder sein mußte.

Eine stärkere Reaction gegen das Bilderwesen geschah um diese Zeit im Occident selbst durch den Bischof Claudius von Turin, einem Schüler des Felix von Urgel, ohne Adoptianer zu sein, und lange Zeit Vorsteher von Karls Schola Palatii. Er warf nicht bloß die Bilder sondern auch die Kreuze aus der Kirche; doch entstand dadurch keine Spaltung. Die Waldenser wollten später so weit zurükkgehn, und ihn für ihren ersten Stifter halten, was unrecht ist, denn Claudius wurde nie aus der Kirche ausgeschlossen. Etwas ähnliches that Bischof Agobard von Lyon, besonders in seinem Buche De imaginibus, nur daß er nicht so gewaltsam verfuhr [a]). Eine Opposition gegen Claudius geschah von Orleans aus, wo drei Bischöfe, der erste Theodemir, und der lezte der genannte Jonas auftraten und gegen ihn schrieben. In den Streitschriften gegen ihn findet sich auch, daß Theodemir gelegentlich erklärt, daß es der feste allgemeine Glaube und die Lehre aller Lehrer sei, daß unter dem Felsen, auf wel-

a) Er schrieb auch gegen die Begünstigung der Juden. Schl.

chem Christus seine Kirche bauen wolle, nicht Petrus, sondern der Glaube des Petrus zu verstehen sei. Von einem Argument für die ausgezeichnete Würde des römischen Stuhles ist also hier nicht die Rede. Jonas von Orleans vertheidigte Bilder, Kreuze, Reliquien und Wallfahrten, doch wollte er den Bildern und Kreuzen keine eigentliche Anbetung verschaffen. Die Christen sängen zwar in der Passionszeit salutamus te crucem Domini und würfen sich vor ihm nieder, aber das sei doch nur eine begrüßende Verehrung a).

In der unruhigen Regierungszeit Ludwigs spielten die Bischöfe eine große Rolle, was mit ihrer politischen Stellung zusammenhing. Ludwig hatte seinen Neffen Bernhard, König von Italien, der sich beeinträchtigt glaubte, gefangen genommen und ihm die Augen ausstechen lassen, worauf dieser starb. Ludwig bekam darüber Gewissensbisse, und that zweimal Kirchenbuße, etwas was die Bischöfe selbst veranstalteten, um ihm, dem so öffentlich entehrten, die Möglichkeit zur Wiedererlangung des Thrones abzuschneiden. Man hat nun das dem Ludwig sehr verdacht, das können wir aber nicht, denn in der Kirche sind alle gleich, und demnach konnte man den Gebrauch dieser Strafe auch gegen ein regierendes Haupt nicht unterdrükken, und das ist auch richtig, nur hätte man das Ehrgefühl besser verstehen sollen. Alle Kirchenbuße ist etwas dem Geiste des Menschen entgegengesetzes, wenn sie auch innerhalb der Mauern geschah, und so ist sie auch schon aus dem eigentlichen kirchlichen Charakter herausgegangen, ein Ausfluß der justitia civilis. Etwas anderes wäre es, wenn es bloß ein öffentliches Bekenntniß für eine öffentlich begangene That wäre, aber alle damit in Verbindung stehenden Gebräuche und die persönliche Herabwürdigung waren das falsche; es war

a) Die Priester stellt Jonas dar als die Mittler zwischen Christo und den gläubigen; die Bestimmung der Buße hinge ganz von ihrer Willkühr ab. Schl.

ber eben ſo falſch bei einem regierenden Haupte wie bei jedem
nderen.

Ein anderes Reſultat der damaligen politiſchen Verhältniſſe
t die Lage der fränkiſchen Biſchöfe gegen den römiſchen Biſchof.
a Gregor IV. ſah, wie jene mit dem Regimente unter Lud-
ig und ſeinen Söhnen ſo arg wirthſchafteten: wollte er auch
heil daran haben und machte ſich auf die Reiſe nach Frank-
ich. Allein die fränkiſchen Biſchöfe ſchrieben ihm ſehr ernſtlich, 833
enn er gekommen ſei, jemand zu excommuniciren: ſo möge er
h vorſehen, daß er nicht ſelbſt excommunicirt nach Hauſe käme;
: erinnerten ihn an die alten Kirchengeſeze, daß kein Biſchof
den Sprengel eines andern ohne deſſen Willen kommen dürfte.
regor ſtellte ſich zwar unbändig darüber, konnte aber nichts
un. Aehnliches kam früher und ſpäter vor. Ludwig I. ließ
Leo III. nachdrükklich fühlen, als er einige vornehme Römer
ier Verſchwörung wegen hatte hinrichten laſſen, und er mußte
h darüber bei ihm rechtfertigen. Stephan IV. 816 ohne 816
eſtätigung gewählt, beeilte ſich dem Kaiſer den Eid der Treue
wören zu laſſen und ihn in Rheims zu beſuchen. Auch Pa-
)alis I. nahm 823 ſich Hinrichtungen heraus, die er nicht 823
mal das Herz hatte einzugeſtehen. Lothars I. Verordnun-
n über die Verfaſſung Roms 824 bezeugen überall die kaiſer- 824
he Oberherrſchaft in Rom, und daß er den Papſt den Eid der
reue ſchwören ließ, ehe er geweiht wurde. Um dieſe Zeit wurde
apa, die gewöhnliche Anrede aller Biſchöfe, eine ausſchließliche
s römiſchen, alſo Papſt.

Bald nach Karls des Kahlen Tode kam zum Vorſchein,
as noch immer ein Geheimniß bleibt, aber dem Papſte großen
ortheil verſchaffte, die unächten Decretalien des Iſidorus.
ahrſcheinlich wurden ſie zuerſt von Riculf, Biſchof von Mainz,
er unter ſeinem Namen bekannt gemacht und als aus ſeinem
chiv, in das ſie aus Spanien ſollten gekommen ſein. Daß ſie
ächt ſind, iſt ſeit den magdeburger Centurien unbezweifelt; der

meiste Verdacht fällt auf den mainzer Diakonus Benedictus Levita. Es waren darin Dinge als altes Kirchenrecht behauptet, von denen noch kein Mensch etwas gewußt hatte. Daß alle Entscheidungen über Vergehen andrer Bischöfe und Klagen gegen irgend einen Bischof vor den römischen gehörten; kein Bischof sollte eine Synode halten ohne Erlaubniß des römischen Bischofs ꝛc. War nun der Zwekk derselben die Erhebung Roms? Es ist möglich, daß dabei die Absicht zum Grunde lag, die Autorität der höheren Geistlichen herunterzusezen und der niederen Geistlichkeit einen Schuz beim römischen Bischof zu verschaffen. Im 9ten Jahrhundert wurden sie allmählich in die Kirchengeseze aufgenommen und ihre Gültigkeit anerkannt. Die erste Streitig-
865 keit darüber fällt in die Mitte des 9ten Jahrhunderts (865) zwischen Hinkmar Erzbischof von Rheims und Papst Nicolaus I. Lothars II. Bischöfe von Cöln und Trier nämlich erkannten seiner Gemahlin Theutberga erst die Wasserprobe zu, preßten ihr hernach aber ein Bekenntniß ab, schieden den König von ihr und erlaubten ihm Waldrade zu heirathen. Nicolaus sezte aber die beiden Erzbischöfe ab und nöthigte den König Theutberga wieder anzunehmen. Hinkmar verwarf indeß die Decretalien als etwas, wovon kein Mensch etwas gewußt hätte, und deren Gültigkeit erst müßte bewiesen werden [a]). Nicolaus hat außerdem sehr viel für das Ansehen seines Stuhles gethan. Er war der
858 erste, der sich hat (858) krönen lassen und zwar im Beisein Ludwigs II., was wol vor dem Vertrage von Verdun nicht möglich
867 gewesen wäre. Er starb 867, sein Nachfolger Hadrian II. drohte Karl dem Kahlen in dem Verfahren gegen seinen Sohn Karlmann, aber ohne Erfolg.

Einen anderen Vortheil suchten die Bischöfe zu ziehen aus der Verbreitung des Christenthums, wobei die Idee zum Grunde lag, daß die alten Patriarchal-Verhältnisse für die Ewig-

a) In Rheims selbst wurden sie 992 gebraucht. Schl.

keit bestehen müßten; alle neuen Kirchen könnten nur mit ihrer Bestätigung errichtet werden. Zwei Mönche aus Corvey, darunter Ansgar, gingen nach Jütland mit dem Fürsten Harald, der sich 826 in Mainz mit vielen Normännern hatte taufen 826
lassen, um dort das Christenthum auszubreiten. Ansgar ging auch nach Schweden, und nach seiner Rükkunft ernannte ihn Ludwig der Fromme zum Erzbischof des von ihm zur Beförderung dieser Mission angelegten Erzbisthums Hamburg; nachher verlegte er aber seinen Siz nach Bremen. Diese Gelegenheit benuzte der römische Bischof, ihm durch das Pallium das Ansehen zu verleihen, sein Abgeordneter und Bevollmächtigter im nordöstlichen Europa zu sein. Er unterwarf sich dadurch diese Provinzen. Später (816) erhielt er durch das Volk in Schwe- 816
den Erlaubniß dort das Christenthum zu predigen; er starb 865 in Bremen. Jütland wurde um 940 nach Ottos M. Siegen 940
in drei Bisthümer getheilt und dem Erzbisthum Hamburg unterworfen. König Sveno mußte sich 1051 auf Adalberts von 1051
Bremen und des Papstes wiederholten Befehl von seiner ihm zu nahe verwandten Gemahlinn scheiden, er ließ sich von dem Bischof Wilhelm von Röskiold zur Kirchenbuße verurtheilen.

Eine andere Verbreitung des Christenthums ist hier auch zu erwähnen, in Bezug auf welche aber die Nachrichten streitig sind. Es gab in Europa nur noch die slavischen Völker, die nicht Christen waren; zu diesen bildeten die Bulgaren den Uebergang, indem sie eine Mischung von Slaven und Griechen waren. Unter diese kam das Christenthum 820 von Constantinopel aus, 820
während der andere Theil des Volkes den Islam annahm, so daß Christenthum und Muhamedanismus hier in sehr nahe Berührung kamen. Einer ihrer Fürsten schikkte nach Rom, um Lehrer bittend, da Juden und Saracenen ihn bekehren wollten; christliche Frauen waren dabei im Spiele. Von hier ging das Christenthum zu den Chazaren im Chersones aus, und so kam es auch schon im Anfang des 9ten Jahrh. unter die Russen.

Unter den tſchechiſchen Slaven in Böhmen und Mähren haben ſich Methodius und Cyrillus von der Bulgarei
860 aus und 860 großes Verdienſt um die Ausbreitung des Chriſtenthums erworben; das geſchah alſo hier nach griechiſcher Form. Der griechiſche Gottesdienſt wurde aber in ſlavoniſcher Sprache von ihnen eingerichtet, und dieſe verbreitete ſich nachher weiter und hat ſich ſehr erhalten, auch nachdem ſie nicht mehr die gebräuchliche Sprache war. Nun hatte Karl der Große den Krieg gegen die Avaren auch zur Verbreitung des Chriſtenthums in Ungarn benuzt, und das geſchah unter römiſcher Autorität und nach römiſcher Form. Da entſtanden nun bald Grenzſtreitigkeiten zwiſchen den beiden Patriarchen der lateiniſchen und griechiſchen Kirche. Was das dunkle in dieſer Sache iſt, iſt daß Cyrill und Methodius zweimal nach Rom gereiſet ſeien, und ſich dort vertheidigt hätten gegen die Anklage, daß ſie den Gottesdienſt in ſlaviſcher Sprache gehalten. Cyrill vertheidigte ſich und die Römer gaben nach. Da das aus römiſchen Quellen erzählt worden: ſo iſt die Nachricht bei dieſem Ausgang ſehr wahrſcheinlich, aber eine Reiſe iſt wol nur anzunehmen. Wie kam man aber von beiden Seiten dazu, der Papſt, die Anſprüche zu machen, und jene, ſie ſich gefallen zu laſſen? Man muß ſich politiſche Urſachen denken, daß beide Männer doch für gut fanden, den Zuſammenhang mit dem römiſchen Biſchofe beizubehalten; vielleicht waren ſie auch Gegner der Bilderverehrung, in Conſtantinopel wo damals der orthodoxe Sonntag (κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας) zum Andenken an die Wiederherſtellung der Bilder gefeiert wurde.

Was nun die innere Einrichtung der occidentaliſchen Kirche und beſonders der fränkiſchen betrifft: ſo blieben Karls Schulen in gutem Flor. Man machte mehrere gute Einrichtungen, z. B.
829 verordnete die 6te pariſer Synode 829, daß die Biſchöfe auf jeder Provinzial-Synode ihren Metropoliten Rechenſchaft von den Schulen geben und die beſten Schüler darſtellen ſollten, ebenſo

ihren Büchervorrath aufzeigen. Ebenſo ſorgte Lothar im fränkiſchen Italien und Leo IV. im mittleren. Alfred mußte 872 für das von den Dänen verwüſtete England wieder wiſſenſchaftliche Hülfe aus Frankreich ſuchen.

Was nun aber das eigentlich theologiſche betrifft: ſo ſind das erſte hier die Abendmahlsſtreitigkeiten. Wir gehen auf früheres zurükk. Die um das 5te Jahrhundert herrſchenden Vorſtellungen vom Abendmahl ſind ſchwer auszumitteln, weil der rhetoriſche Schwulſt vom furchtbaren Geheimniß ſich überall hindrängt, daß man nicht weiß, wie genau die Ausdrükke zu nehmen ſind. Ganz falſch aber iſt, daß Transſubſtantiation und Meßtheorie von der wiederholten Opferung Chriſti für die Sünder ſchon geherrſcht habe a). Denn wenn das Abendmahl ein Gott dargebrachtes Opfer heißt, ja auch geſagt wird, in demſelben wäre der Leib Chriſti geopfert: ſo wird doch lezteres durchaus vom geiſtigen Leibe Chriſti, d. h. der Gemeinde verſtanden, deren Selbſtopferung angedeutet wurde durch die Opferung der zu weihenden. Daß aber der ſehr wohl zu erklärende Gebrauch, das geweihte Brot andern Gemeinden mitzutheilen, von Synoden verboten wurde, zeigt deutlich, daß damit ſuperſtitiöſe Vorſtellungen verbunden wurden. In mehreren Gegenden ging man von der bloßen Vorſtellung eines Gedächtnißmahls aus, in anderen, beſonders in der griechiſchen Kirche, von der Idee des Prieſterthums, von dem Mittlerthum des Prieſters zwiſchen Chriſtus und den Laien, und ſo wurde hier die Idee von einem Opfer vorherrſchend, aber nicht von einem Opfer als einer Wiederholung des Opfers Chriſti. Theodulph von Orleans

a) Auch Auguſtin, wie Ambroſius, ſtellte das Abendmahl als ein Gott dargebrachtes Opfer dar; es ſolle dadurch angezeigt werden, daß die ganze Kirche ſich Gott opfere. — Augustin de civ. Dei XXII, 10 ſagt, Man opfere auch an den Gedächtnißtagen der Märtyrer nur Gott, nicht ihnen, und das Opfer ſei der Körper Chriſti, welcher ihnen ja nicht dargebracht werden könne, weil ſie ſelbſt dazu gehörten. Dieſe Stelle iſt auch merkwürdig wegen der Lehre vom Abendmahle. Schl.

ſagte, Es werde im Abendmahl Brot mitgetheilt zur Erinnerung, daß Chriſtus das Brot des Lebens ſei, und Wein, weil Chriſtus der rechte Weinſtokk ſei; durch die Weihung des Prieſters und die Hülfe des heiligen Geiſtes gehe es in die Würde des Leibes Chriſti über (in dignitatem corporis et sanguinis Christi transire). Da dignitas ein rein moraliſcher Begriff iſt, ſo iſt darin nichts von Verwandlung enthalten. Amalarius von Metz, Verfaſſer des Buches De officiis cleri, ſchrieb auch ein liturgiſches Werk und nannte das Abendmahl sacramentum dominicae passionis. Das Abendmahl, ein sacramentum, müſſe eine Aehnlichkeit haben mit dem dadurch bezeichneten Gegenſtande; sacramentum als eine Ueberſezung vom griechiſchen μυστήριον. Dieſer blieb alſo rein bei der Aehnlichkeit ſtehen: die Austheilung des Brotes am Altar ſei ein Bild von der Austheilung des Leibes Chriſti am Kreuz. In de officiis cleri ſagt er zwar, Die Kirche verlange, die einfache Natur des Brotes und Weines müſſe in die vernünftige Natur Chriſti verwandelt werden (verti in rationalem naturam corporis et sanguinis Christi), und bei verti könnte man an eine Verwandlung denken, aber bei der rationalis natura iſt an kein sanguis und corpus zu denken; er muß es daher von etwas geiſtigem verſtanden haben. Die Bilderverehrer hatten ihren Gegnern vorgeworfen, ſie müßten auch das Abendmahl verwerfen, denn ſie nannten Brot und Wein das wahre Bild des Leibes und Blutes Chriſti; die 2te nicäniſche Synode aber ſagte, Nur vor der Weihe ſind ſie Bilder, ἀντίτυπα, nach der Weihe aber der Leib und das Blut Chriſti ſelbſt, αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ αἷμα χρ. Man muß hinzunehmen, daß in ſchriftlichen Darſtellungen die Vorſtellungen gemäßigter waren als im ascetiſchen Gebiete. Das Volk aber zog das Alter in das Gebiet des ſuperſtitiöſen hinein, ein Ueberbleibſel des alten heidniſchen Sauerteiges. Wenn daher Ausdrükke dieſer Art in ſolchen Schriften vorkommen: ſo kann man ſich eine Annäherung an das magiſche unter dem Volke weit größer vorſtellen.

So folgt also, daß der erste, der diese Lehre ordentlich behandelte, Paschasius Radbertus, Mönch zu Alt-Corvei, in seinem Buche de corpore et sanguine domini, diese Lehre nicht erst vorfand sondern darlegte, wie er sie fand, nur daß er sie nicht zu reinigen suchte, sondern sie begründete. Auf diesem Gebiete des praktischen giebt es überhaupt keine Erfindung. Man sieht das dem Buche des Radbertus auch gleich an; er polemisirt bloß gegen die Gegner seiner Ansicht. Er ging davon aus, daß aus der Schöpfung aus Nichts auch die Möglichkeit folge, eines in das andere zu verwandeln. Demnach behauptet er, daß Brot und Wein in Leib und Blut Christi wirklich übergehen, und leugnete bestimmt das Dasein des Weins und Brots nach der Consecration. Dies konnte nicht anders angenommen werden, als daß man es für ein immer wiederkehrendes Wunder hielt, was sich aber von andern Wundern unterscheide dadurch, daß es den Augen nicht sichtbar sei. Er stützte sich dabei auf die neutestamentlichen Wunder, und sagte, Wer das eine nicht glaubt, könne auch das andere nicht glauben. Er unterschied sacramenta im weitern und engern Sinne, was etwas verdienstliches war. Als sacramenta im engeren Sinne sieht er nur zwei an, als aus zwei Elementen bestehend, die Taufe und das χρίσμα, und den Leib und das Blut Christi; hier ist ein Bestreben unverkennbar, beides zu paralleliſiren. Rabanus Maurus sein Gegner geht in seinem Buche de caerimoniis ecclesiasticis auf eine ähnliche Weise zu Werke, stellt das Abendmahl als zwei Sacramente dar, das des Leibes und das des Blutes Christi; also schon eine Möglichkeit beides zu trennen, obwol dies damals noch auf eine ganz unbewußte Weise geschah.

Ein anderes Beispiel, wie man sich bemühte populäre Vorstellungen doctrinell auszudrükken, war folgendes, Aus der allgemeinen Vorstellung, daß die Jungfrau Maria eine Jungfrau geblieben wäre, — was aber jeder so verstand, sie hätte nie mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen, — hatte sich die Vorstellung

entsponnen, Christus wäre auf übernatürliche Weise geboren, clauso utero. Solche Vorstellungen wurden immer allgemeiner im Klerus, und es entstand eine Nothwendigkeit ihnen entgegen zu arbeiten. Ratramnus, College des Radbertus, behauptete daher, daß das der Schrift entgegen und keine Geburt sei. Da erhob sich Paschasius zur Vertheidigung seiner Vorstellung in seinem Buche de partu virginis, das er den Nonnen zueignete, und erklärte sehr stark, daß Ratramnus zu sehr am Buchstaben klebe; ging auch auf alttestamentliche Stellen zurükk, wie aus den Psalmen, „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen."

Was nun die Abendmahlslehre selbst betrifft, so kann man zweifelhaft sein aus mehreren Stellen, ob Paschasius die wirkliche Verwandlung vorgetragen a). Denn panis et vinum potentialiter creantur in carnem et sanguinem heißt doch, Entweder sind sie es nur im Genuß, oder sie sind es nicht für die ungläubigen; so auch substantiae panis et vini interne mutantur in carnem et sanguinem Christi — ut renati uniantur et Christus per hoc sacramentum in illis corporaliter maneat. Aber es kommen auch Stellen vor, welche die Sache vollkommen klar machen, Omnes accipiunt (corpus et sanguinem), sed hic spiritaliter edit, ille minime; ein Unterschied zwischen dem sacramentlichen Genuß und dem sacramentlichen Nuzen; dieselbe Lehre, welche Luther beibehalten hat. Ueber die Verwandlung sagt er, Durch das Wort des Schöpfers und die Kraft des Geistes werden der Leib und das Blut Christi aus dem Brot und Wein geschaffen (per verbum creatoris et vi spiritus sancti). Die Vermischung mit Wasser erklärte er aus Blut und Wasser. Würdige und unwürdige Priester sezt er gleich, und er mäßigt sich bloß darin, daß er behauptet, der Priester könne nicht sagen, Er sei creator carnis et sanguinis. Der Beweis, den er führt,

a) Man muß sich aber in diesem Falle immer an die Principien halten, wovon einer ausgeht, nicht an die einzelnen Ausdrükke. Schl.

daß es leichter ſei, eine Subſtanz in die andere zu verwandeln als alle Subſtanzen aus nichts zu ſchaffen, zeigt deutlich, daß er die Verwandlung gemeint. Ja er geht noch weiter, daß die Elemente für Geſicht und Geſchmakk bleiben, ſei bloße Zulaſſung Gottes für Prüfung des Glaubens. Er giebt noch einen Grund an, warum das Sacrament dieſe Beſchaffenheit hat, eine ältere Vorſtellung, Der ſacramentliche Genuß ſolle nicht bloß die Seele nähren, ſondern auch dem Leibe zur Unſterblichkeit verhelfen; das Fleiſch Chriſti ſolle ebenſo in unſerer Subſtanz gefunden werden, wie er unſere Subſtanz in ſeine Gottheit aufgenommen. Ein Beweis von der Verwirrung der Lehre. Um die Ausdrükke persona et natura zu vermitteln, gebrauchen die Lateiner hier den Ausdrukk substantia. Radbert verſtand unter dem lezteren die Natur, unter dem erſteren die ganze körperliche Maſſe der Natur, alſo daſſelbe Wort in zwei verbundenen Säzen in verſchiedenem Sinne. Es war das keine Sophiſterei, ſondern der Beweis von Mangel an Klarheit in den Begriffen. Wie ſehr man zum fabelhaften ſeine Zuflucht nahm, ſieht man auch daraus, daß Paſchaſius ein paar Beiſpiele erzählt, wo zur Bekehrung von ungläubigen der Leib Chriſti ſichtbarlich im Abendmahl vorhanden geweſen ſei auf das Gebet des Prieſters und ebenſo ſich wieder in Brot und Wein verwandelt habe. Paſchaſius war nicht der einzige, der dieſe Anſicht damals vortrug.

Als der Streit ſo in Aufnahme kam, fragte Karl der Kahle auch den Erzbiſchof Hinkmar von Rheims. Dieſer ſagte, Chriſtus werde an ſeinem Tiſche täglich conſecrirt, und bediente ſich des Ausdrukks, „Chriſtus mache ſich ſelbſt.“ Das Eſſen des Fleiſches und Blutes erklärte er ſo, „Damit Chriſtus in den gläubigen bleibe;“ das spiritaliter edere des Paſchaſius, welches er nur dem Glauben zuſchrieb, und daß Geſtalt und Geſchmakk ſich nicht veränderten, geſchehe wegen des Abſcheues.

Unter den Gegnern iſt der erſte Rabanus Maurus, geboren zu Mainz 776, als Knabe Schüler in Fulda, nachher

Schüler Alcuins in Tours, 822 Abt zu Fulda, zulezt 847—856 Erzbischof von Mainz. Er war der fleißigste Schriftsteller der damaligen Zeit, und excerpirte auch den Priscian. Er focht mehr den Saz an, daß der Leib und Blut Christi im Abendmahl dasselbe Fleisch Christi sei, das von Maria geboren und am Kreuze gelitten und gestorben. Er berief sich auf Joh. VI, 35, was geistig zu verstehen sei. Christus nenne sich das geistige Brot, weil er das einzige Nahrungsmittel sei, den Hunger der Seele zu stillen; das sei aber die Kirche und die Gemeinschaft der heiligen. Ohnerachtet dessen war er nicht weit davon entfernt eine Verwandlung anzunehmen, nur daß er unterschieden wissen wollte das verwandelte vom ursprünglichen; das zeigt er in dem Streite über die müßige Frage, Ob, vorausgesezt eine Verwandlung, wenn nun das materielle verdaut und ausgeworfen ist, es Leib und Blut Christi bleibe, oder in die Elemente auf dem Altar zurükkehre? Dagegen protestirt nun Rabanus aber nicht gegen die ursprüngliche Hypothese.

Der eigentliche Hauptgegner des Radbertus war Ratramnus, der auf Verlangen Karls des Kahlen de corpore et sanguine domini ad Carolum regem schrieb. Er sagte, Da die Elemente nach der Weihung als Brot und Wein noch körperlich genossen würden und ohne sich zu verändern Leib und Blut Christi seien: so könne das nicht körperlich verstanden werden, denn sie könnten nicht körperlich zweierlei sein, sie müßten also Leib und Blut Christi nur figurate sein. Er geht darauf zurükk, Christus habe Brot und Wein in seinen Leib verwandelt, da Leib und Blut erst geopfert werden sollten; Leib und Blut könnte also nicht zu einer Zeit in und außer dem Leibe Christi gewesen sein. Er berief sich auch auf Ambrosius, Augustinus und Hieronymus. An einer Stelle sagt Ambrosius, Brot und Wein bleibe auch nach der Consecration, quoad substantiam rerum creatarum ganz dasselbe. Eine Stelle des Hieronymus lautete, Das von Maria geborene Fleisch habe äußerlich nichts anders

gezeigt, als was es innerlich gewesen sei; der sacramentliche Leib im Abendmahl zeige äußerlich etwas anders, als was er innerlich sei (vorausgesezt die Verwandlung), also sei dieses nicht jenes.

Noch weiter ging ein Mönch zu Corbie Druthmar: Es könne keine allegorische Stelle erklärt werden, wenn nicht der Wortverstand zum Grunde gelegt ist. Er geht also exegetisch zu Werke. Daher sagt er von Christus: corpus et sanguis Christi per hoc figuratur, transferens spiritaliter panem in corpus, vinum in sanguinem, damit wir dadurch erinnert würden, was er an seinem Leibe für uns gelitten (ut per haec duo memoremus, quae fecit pro nobis de corpore et sanguine suo). Walafrid Strabo sagte, Das sacramentum bestehe in der Substanz von Brot und Wein und Christus habe gelehrt, dies sacramentum als in memoriam sui zu feiern, indem es kein schikklicheres Zeichen gegeben habe von der Einheit zwischen Haupt und Gliedern.

Nehmen wir das zusammen: so sehen wir darin die Keime zu allen verschiedenen Meinungen, die zur Zeit der Reformation auseinandergegangen sind; nur in unschikklichern Ausdrükken; Paschasius die katholische transsubstantiatio, Rabanus die Theorie Luthers, Walafrid und Druthmar ganz bestimmt die zwinglische Ansicht, wogegen in Ratramnus und anderen der Unterschied zwischen dem mystischen und substantiellen Leibe, und der sacramentliche ganz in den mystischen Leib übergehend, auf die calvinische Meinung hinausgeht. Es fehlte nur an bestimmten Deductionen der Formeln in Beziehung auf ihre Form und an einer dialektischen Behandlung der Sache, sonst hätten diese Verschiedenheiten schon damals zu Tage kommen können. In dieser ersten Periode des Streites sind daher noch keine Verkezerungen vorgefallen.

Nach geraumer Zeit kam die Sache wieder in den berengarischen Streitigkeiten vor, wo sie einen entgegengesezten Ausgang nahm. Davon nachher; jezt nur dies. In Canterbury waren

mehrere Geiſtliche der Meinung Walafrids, welche die Taufe mit dem Abendmahl vergleichend ganz beſtimmt ſagten, Es wäre in beiden ein vergängliches Geſchöpf, Waſſer und Brot, und eine geiſtige Kraft (creatura corruptibilis und vis spiritualis); in der Taufe der göttliche Geiſt, im Abendmahl Leib und Blut. Das erklärte der Erzbiſchof Odo von Canterbury für einen Greuel der Verwüſtung; da er ſich aber nicht helfen konnte, bat er Gott, den ungläubigen die Wahrheit zu zeigen. Da es ſich nun zugetragen, daß, als er das Hochamt feierte, Blutstropfen aus dem Kelche fielen, und das Brot als Leib gezeigt wurde, habe man auch nicht mehr Anſtand genommen, das Brot als Leib zu genießen.

Eine andere Streitigkeit zu Hinkmars Zeit war folgende, Es gab einen alten Kirchengeſang in welchem vorkam, Te trina deitas unaque poscimus. Hinkmar erklärte dies für unvereinbar und tritheiſtiſch, und ſezte dafür sancta deitas. Ratramnus und Gottſchalk nahmen ſich des Ausdrukks an, und ſagten trina deitas ſei nicht gleich tres deitates, wogegen Hinkmar ſagte, bei Gott ſei natura und substantia gleich. Hinkmars Formel wurde kirchlich, ſeine Gegner hatten aber grammatiſch geſiegt.

Dieſelben Perſonen, die wir hier kennen gelernt, treten wieder auf in den faſt gleichzeitigen Prädeſtinationsſtreitigkeiten, veranlaßt von Gottſchalk, einem jungen Grafen, von ſeinem Vater ſchon in der Wiege zum Mönch beſtimmt, auf der Schule zu Fulda ein Freund des Walafrid Strabo (Verfaſſer der Glossa interlinearis, einer Sammlung patriſtiſcher Stellen über die Bibel). Gottſchalk hatte zu den Wiſſenſchaften große Luſt, aber keine zum Mönchsleben. Die Schule zu Fulda wollte ihn auch
829 entlaſſen und eine Synode zu Mainz dispenſirte ihn 829 auf ſein Bitten; der damalige Abt Rabanus Maurus aber appellirte vom Ausſpruch dieſer Synode an Ludwig den Frommen;

dieſer gab ihm Recht, und Gottſchalk mußte gegen ſeinen Willen im Kloſter bleiben. Er bat nun um die Erlaubniß zu reiſen und erhielt ſie. In Italien hielt er ſich bei einem Grafen von Friaul auf, und hier trug er nach einem fleißigen Studium des Auguſtin zuerſt die Lehre von einer doppelten Prädeſtination vor, ganz im Sinne von Auguſtin. In der dortigen Gegend aber waren die caſſianiſchen Milderungen allgemein verbreitet und ſeine Lehre erregte Aufſehen. Der Biſchof von Verona wandte ſich an Rabanus, um zu fragen, ob man denn in Deutſchland ſo lehre. Rabanus äußerte in ſeinem Antwortſchreiben, Gott habe beide vorausgeſehen, prädeſtinire aber nur die ſeligen; und warnte vor der Lehre des Gottſchalk. Dieſer ging nun etwas leichtſinniger Weiſe 848 nach Deutſchland zurükk, um mit Raba- 848
nus ſich über dieſe Lehre zu beſprechen, welcher ſogleich in Ludwigs des Deutſchen Gegenwart eine Synode zu Mainz gegen ihn anſtellte. Gottſchalk befürchtete nichts von dieſer Synode, da er nicht mehr unter Rabanus ſtand, ſondern zum Kloſter in Orbais unter Hinkmar gehörte. Rabanus ſcheint auf dieſer Synode auch nichts gegen ihn ausgerichtet zu haben; er ſtellte ihn dar als einen unverbeſſerlichen Menſchen, Gottſchalk nannte ihn dagegen einen Semipelagianer und beſchuldigte ihn der Kezereien des Caſſian und Gennadius. Rabanus ſchikkte ihn daher an Hinkmar, welcher jezt ſein Metropolit war, um ihn zu beſtrafen, „Seine Synode habe ihn als Kezer verdammt;“ und zugleich mußte er verſprechen nicht wieder in Ludwigs Reich zu kommen. Hinkmar benuzte gleich die Gelegenheit und brachte die Sache auf einer gemiſchten Reichsverſammlung zu Chierſy vor. Gott-
ſchalk wurde nicht widerlegt (849), erhielt auch nicht Gelegenheit 849
ſeine Lehre auseinanderzuſezen, ſondern, da man ſeine Sache als abgemacht betrachtete, wurde er ins Kloſter geſperrt, nachdem er ſchimpflich gemißhandelt war, beſonders weil er ſich widerrechtlich habe zum Prieſter weihen laſſen durch den Chorepiſkopos zu Or-

bals; daran war er aber auch unschuldig a). Gottschalk beharrte dabei, daß seine Lehre die der katholischen Kirche sei; er verfaßte im Kerker noch ein zweites Glaubensbekenntniß und bediente sich hierbei vielleicht mildernder Ausdrükke: „Gott habe bloß das gute prädestinirt; das gute theile sich aber in die Belehrung und in die gerechten Gerichte Gottes." Am Schlusse bittet er noch Gott seine Lehre durch ein Gottesurtheil zu bekräftigen; er wolle durch siedend Wasser, Oel und Pech gehen. Man machte schon damals einen Unterschied zwischen canonischen Ordalien, durch die Kirche bestätigten, und gemeinen. Die Ordalien waren aber viel zu heilig, als daß man sie durch einen Ketzer verunreinigt hätte.

Nun aber regten sich auch bald Stimmen, die zu erkennen gaben, daß man in Gottschalk wirklich die katholische Lehre verurtheilt habe; so Prudentius von Troyes, aus dem Hause der Grafen von Aragonien. Er bekämpfte das Urtheil aus Augustinus, Fulgentius und Prosper: Christus könne sein Blut nur für die auserwählten vergossen haben, denn sonst wäre es unnöthig vergossen worden; Gott habe auch zur Strafe präordinirt, nur müsse man unterscheiden davon die Ausübung des bösen, dazu habe Gott nicht prädestinirt, sondern nur zur Strafe. Hinkmar wollte ihm den Rabanus entgegenstellen, dieser zog sich aber zurükk. Ratramnus behauptete auch die Orthodoxie in Gottschalks Lehre, und sagte, Es sei nicht zu trennen, daß die Strafe der ungerechten prädestinirt wäre und daß sie selbst zur Strafe prädestinirt wären. Noch ein anderer merkwürdiger Mann war ein fränkischer Geistlicher Servatus Lupus, Abt von Ferrières, ein sehr großer Freund auch profaner Gelehrsamkeit und in Staatsgeschäften sehr angesehen; er lehrte auch eine zwiefache Prädesti-

a) Hinkmar schreibt an Nicolaus, Er habe Gottschalk verurtheilen müssen, weil dessen Bischof Rothad von Soissons zu ehen solchen Neuerungen geneigt sei. Schl.

nation, nannte aber die der bösen eine immutabilis desertio relictorum, keine fatalis necessitas, d. h. wörtlich, „Eine unvermeidliche Verlassung derer, die verlassen sind.“ Darin konnte bloß liegen, Gott habe durch einen ewigen Rathschluß die bösen verdammt und seinen Rathschluß könne nichts in der Welt aufheben; das lezte die desertio. Er sagte auch von der Prädestination, Der ewige göttliche Rathschluß sei eine Vorbereitung der Gnade bei den guten, bei den bösen aber eine Entziehung der Gnade.

Jezt interessirte sich auch Karl der Kahle dafür, und veranlaßte den Servatus und nachher Scotus sich zu erklären. Servatus schrieb sein liber de tribus quaestionibus: 1) die Frage über das menschliche Unvermögen, gegen Pelagius, 2) über den Umfang der Erlösung; er war darin particularistisch, und 3) de praedestinatione; hier lehrte er eine zweifache, ja er wollte die Prädestination der seligen nicht auf den vorhergesehenen Glauben beziehen, sonst sei sie ja das Werk des Menschen. Seine Lehre war daher ganz augustinisch; das Vorherwissen und Vorherbewirken wurde von ihm ganz gleich gesezt. „Gott hat die Beharrlichkeit der guten vorhergesehen, als er sie vorher bewirkte.“ Der zweite Mann war Johann Scotus Erigena, einer von den wenigen, die damals scheinen den Aristoteles und Plato griechisch gelesen zu haben; er hatte auch für Karl den Kahlen ein Werk des Pseudodionysius übersezt, aus welchem er viel schöpfte. Gegen Paschasius Radbertus läugnete er nach Hinkmar die Realität des Blutes und Fleisches im Abendmahl, und erklärte Brot und Wein bloß für eine memoria des wahren Leibes und Blutes. In seinen philosophischen Werken lehrte er nur origenistisch die Wiederkehr aller Dinge in Gott a), läugnete also eine Verdammniß. Sein ganzes Buch über die Prädestination

a) Er lehrte auch eine Verwandlung der menschlichen Natur Christi in die göttliche nach der Himmelfahrt. Schl.

war gegen Gottſchalk gerichtet. Er war der erſte der in einer theologiſchen Schrift als Nichttheologe an der Spize ſeines Buches behauptete, „Die wahre Philoſophie ſei auch die Religion.“ Ein Menſch, der nur tugendhaft leben könne, könne auch keinen freien Willen haben, Gott habe daher auch keinen Grund ihn zu belohnen. Ein Unterſchied des Weſens der menſchlichen Natur an ſich ſei nichts anderes als die Wahrheit und Glükkſeligkeit, aber der Grund der einzelnen Erſcheinungen ſei dieſe Möglichkeit. Der Menſch ſei überhaupt Menſch dadurch, daß er Antheil habe an der Wahrheit und Glükkſeligkeit, aber er ſei ein einzelner durch dieſe Duplicität. Straft alſo Gott einen ungerechten: ſo ſtraft er nicht die menſchliche Natur deſſelben, weil der Begriff der Wahrheit und Glükkſeligkeit darin bleiben.

Auf der anderen Seite ging er davon aus, daß in Gott Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen einerlei ſei. Gott könne aber die Sünde weder vorherwiſſen noch vorherbeſtimmen, weil ſie gar nichts ſei, ſondern bloß ein Mangel; man könne alſo keine poſitive Handlung Gottes darauf beziehen. Er verwikkelte ſich dabei ſelbſt, indem er die Strafe zugab, aber behauptete, Gott ſelbſt ſtrafe nicht, ſondern die Sünde allein ſtrafe ſich ſelbſt und den Menſchen. Iſt aber die Sünde etwas negatives: ſo können wir auch ihr keine poſitive Handlung, keine Strafe beilegen. Seine Lehre von der Negativität der Sünde iſt ſehr ähnlich der von der massa perditorum des Auguſtin. Aus dieſer massa konnte kein einzelner heraustreten, alſo auch nicht Gegenſtand der göttlichen Gnade werden. So hätte ſich Scotus auch ebenſo gut für Gottſchalk erklären können. Er erklärte ſich nun ſo, „Gott beſtimmt und ordnet vorher das ganze und für jeden einzelnen den Ort, wo ſie ſein werden, ſo auch für die böſen den Ort, wo ſie ſein werden, nämlich das ewige Feuer.“ Dieſe Vorherbeſtimmung verhalte ſich zur eigentlichen Prädeſtination, wie die göttliche Macht zur göttlichen Gnade. Wie Gott mit ſeiner Macht überall, nicht aber ſo mit ſeiner Gnade iſt: ſo iſt auch

die eigentliche praedestinatio nicht überall. Das ewige Feuer erklärt er ganz figürlich; ja er geht ſo weit, daß er die ſeligen auch darin wohnen läßt, für welche es aber keine Strafe ſei. Das war alſo eine Epiſode zu den Prädeſtinationsſtreitigkeiten. Prudentius von Troyes a), Ratramnus und Servatus Lupus ſchrieben gegen den Scotus für Gottſchalk, auch Florus Diakonus zu Lyon.

Als Hinkmar ſo bedeutende Männer als ſeine Gegner erblikkte, wandte er ſich an den Erzbiſchof Amulo von Lyon, dieſer ſtarb aber bald, und ſein Nachfolger Remigius, in ſeinem liber de tribus epistolis, entſchied gegen Hinkmar, Man müſſe keine Prädeſtination in der Zeit annehmen; dann müßte man davon ausgehen, daß Vorherwiſſen Gottes und Prädeſtination einerlei ſeien; das böſe ſei aber nicht Gottes Werk, und daher könne auch jene Identität nicht gelten, hier könne man alſo ein göttliches Vorherwiſſen ohne Prädeſtination annehmen. Er muß hier eine gleiche Anſicht mit Scotus gehabt haben; denn war die Sünde etwas reales, ſo wurde die göttliche Allmacht dadurch beſchränkt. Nun ſprach er aber den Saz aus, Ein von Gott auserwählter Menſch könne nicht fallen, ein von Gott verworfener Menſch nicht ſelig werden; er lehrte alſo eine zwiefache Prädeſtination. An dem Gottſchalk hatte er nur das auszuſezen, daß er den freien Willen bloß zum böſen gebrauchte; aber er giebt zu, der böſe könne mit dem freien Willen nur das böſe vollziehen, der freie Wille der gläubigen aber trage bei zur Vollziehung der göttlichen Gnade, daher ſei der freie Wille auch zum guten zu gebrauchen; er ſchrieb alſo auch dem Glauben einen freien Willen zu.

Da nun Hinkmar auch von dieſer Seite wenig Unterſtüzung fand, ſo hielt er 853 eine zweite Synode zu Chierſy, und 853
ſtellte die vier Säze auf: 1) Gott habe niemand zur Strafe prä-

a) De praedestinatione contra Scotum. Schl.

destinirt; 2) der verlorene freie Wille sei durch Christus wiedergegeben; 3) Gott wolle, daß alle Menschen selig werden, wenngleich es nicht alle werden (hier nahm er einen unwirksamen göttlichen Willen an); und 4) Christi Blut sei für alle vergossen worden, wenngleich nicht alle dadurch erlöst würden; hierdurch vertheidigt er den Universalismus, die zureichende Kraft Christi für das ganze Menschengeschlecht, nur konnten die Gegner auch hieraus einen unwirksamen göttlichen Willen in Bezug auf die Erlösung folgern. Karl der Kahle war zugegen und unterzeichnete die Säze, was der Sache ein großes Gewicht beilegte. Prudentius von Troyes, der auch zugegen war, stellte dagegen 4 Artikel auf: 1) der freie Wille sei zwar den Menschen durch Christum wiedergegeben, aber doch so, daß wir zum guten immer noch der göttlichen Gnade bedürften; hier wurde also ein Unterschied gesezt zwischen dem freien Willen der begnadigten und der göttlichen Gnade. 2) Einige seien von Gott kraft seiner Barmherzigkeit zur Seligkeit, andere nach seiner Gerechtigkeit zur Strafe prädestinirt. 3) Christi Blut sei für alle, die an ihn glauben, vergossen. 4) Gott mache alle selig, die er wolle. Remigius sagte, er habe nicht unterzeichnet; aber er that es, indem er die Ordnungsmäßigkeit der Synode anerkannte, jedoch gleich darauf schrieb er zu Lyon auch vier Artikel gegen Hinkmar, streng augustinisch und partikularistisch, und hielt eine Synode zu Va-
855 lence (855) auf dem Gebiete Lothars. Hier wurde die zwiefache Prädestination nach der obigen Beschränkung festgestellt, und behauptet, „Es sei ein Irrthum, daß das Blut Christi auch für die verdammten vergossen sei.“ Die Acta dieser Synode nahm wieder Lothar seinerseits an, und die Sache bekam auch hier gleich wieder eine politische Bedeutung, doch entstand daraus kein Zwist. Lothar schikkte Bischöfe mit den Actis an seinen Bruder, und dieser forderte Hinkmar auf sie zu widerlegen. Nun erst schrieb Hinkmar sein Hauptwerk de praedestinatione dei et libero arbitrio adversus Godescalcum et ceteros Praedestina-

tianos. Auf einer andern Synode während dieser Zeit zu Savonnières (859) wurde die Sache auf Remigius Vorschlag 859
vertagt, weil man sich nicht vereinigen konnte. So gingen die Sachen diesmal auseinander, ohne andere Folgen zu haben; nur der arme Gottschalk blieb ein Opfer des Streits und der Härte Hinkmars; er starb 869 im Gefängniß ohne Sacramente. 869

Hinkmar hatte sein Werk gegen Gottschalk und die übrigen Prädestinatianer gerichtet, er redete aber nicht bloß von den damaligen Prädestinatianern, Servatus Lupus, Remigius, Prudentius, sondern auch von den alten, aber auf eine sonderbar verworrene Weise; er hatte vielleicht jenes alte Buch Prädestinatus gekannt. Diesen andern Prädestinatianern legte er unter andern eine andere kezerische Ansicht bei, ausgehend von der scientia media, d. h. von dem Wissen Gottes, was hervorgegangen wäre, wenn etwas anders eingetreten wäre als geschehen. Er schrieb ihnen den Saz zu, Gott verdamme auch die Menschen wegen der Sünden, die sie bei einem längeren Leben noch würden begangen haben. Man weiß nicht, wer einen solchen Saz ausgesprochen. Augustin konnte nicht recht darauf kommen, da er behauptete, nur die gläubigen würden von Gott beseligt, denen er das donum perseverantiae gegeben. Es könnte also nur in einer Disputation vorgekommen sein, wo einer auf die höchste Spize getrieben wurde, vielleicht ein Gegenstükk zu dem Saze, Die Kinder würden selig ob praevisam fidem oder perseverantiam. Ebenso stellte er den Saz auf, Daß diejenigen, die in ihrem Glauben gefallen wären, nicht wahre Mitglieder der Kirche sollten gewesen sein; das war aber keine Kezerei, denn dadurch vertheidigte man nur den augustinischen Saz von dem donum perseverantiae und der gratia irresistibilis. Diese Streitigkeiten bilden eine vollkommene Parallele mit den Abendmahlsstreitigkeiten; beide Ansichten waren in der Kirche vorhanden ohne verkezert zu sein, und wurden eben in diesem Umfange nachher zur Zeit der Reformation wieder aufgenommen. Der Streitpunkt

blieb damals noch ungelöst, weil man nicht von der Vorstellung einer ewigen Verdammniß abgehen wollte. Hier traf die Entscheidung nur den Gottschalk; erst in dem Streite der Jesuiten mit den Jansenisten wurde, indem sich der römische Hof auf die Seite der ersteren schlug, die streng augustinische Lehre in der katholischen Kirche abgeschafft.

Die Betrachtung der Entwikklung dieser Periode kann nur rukkweise geschehen. Wir kommen hier zunächst wieder auf die
813 Verhältnisse der occidentalischen und griechischen Kirche. Leo V. Armenus hatte Michael I. entthront, und dessen Söhne kastriren lassen. Einer von diesen Söhnen, Ignatius, wurde unter
846 Michael III. 846 Patriarch von Constantinopel, nicht ohne großen Widerspruch, besonders beim Bischof Gregor von Syracus; er behauptete diese Wahl sei unrechtmäßig, denn Ignatius sei nicht die Abstufungen des Clerus durchgegangen. Der Bischof Gregor wurde daher abgesezt, und es gab nun in der ganzen Klerisei von Constantinopel eine Spaltung zwischen Ignatianern und Gregorianern. Unter dem Namen des Kaisers regierte sein Oheim Bardas, und dieser, lange ein Begünstiger des Ignatius, sprang auf einmal um und sezte den Ignatius ab, als er ihm das Abendmahl verweigerte, weil er in einem blutschänderischen Umgange mit seiner Schwiegertochter lebte. Ignatius ließ sich aber durchaus nicht bewegen in seine Entsa-
858 gung schriftlich einzuwilligen (858); der neue Bischof mußte also ein bedeutendes gegen sich haben. Er war aus der Partei der Gregorianer, der bekannte Photius, der einen wichtigen politischen Posten als Geheimschreiber und Anführer der kaiserlichen Leibwache mit dem Patriarchate vereinigte. Er nahm das Amt wider seinen Willen von der gregorianischen Partei genöthigt an, und zwar in fraudem des kirchlichen Gebrauches, indem er in ein paar Tagen die unteren Kirchenstellen durchlief. Photius mußte sein Amt mit einer Synode antreten, welcher er dann die Absezung des Ignatius bekannt machte und ihn excommunicirte.

Er ſelbſt war von einem abgeſezten Biſchof, dem Gregorius, geweiht. Dadurch waren aber die Parteien nicht unterdrükkt, ſondern hatten bloß ihre Rollen gewechſelt; die Ignatianer waren die unterliegenden, die Gregorianer die herrſchenden.

Der Kaiſer ſandte nun 859 an den römiſchen Biſchof, 859
damit er ein paar Abgeordnete ſchikkte, um die Spaltung zwiſchen den griechiſchen Biſchöfen aufzuheben. Dieſer Schritt läßt ſich bei der damaligen Eiferſucht des römiſchen und conſtantinopolitaniſchen Biſchofes kaum begreifen, indeſſen laſſen ſich doch wol einige Urſachen auffinden. Man ſah in Conſtantinopel das Verhältniß zum römiſchen Biſchof an, als ſei keine Eiferſucht mehr, ſondern als ſei es ausgemacht, daß der römiſche Biſchof den conſtantinopolitaniſchen Patriarchen als den erſten anſehen müſſe. Jener erſchien nur als ſolcher, der bloß barbariſche Völker in ſeinem Patriarchat habe; man dachte ſich alſo die Sache ganz umgekehrt als in Rom. Hier gründete man das Anſehen des römiſchen Patriarchen darauf, daß er ſeine Macht über einen ſo großen Theil von Völkern verbreitet, während der conſtantinopolitaniſche Biſchof einen großen Theil der Länder in ſeinem Patriarchat durch die Araber verloren hatte. Man muß alſo auf den perſönlichen Charakter des Nicolaus I. in Conſtantinopel zu wenig Gewicht gelegt haben, ſonſt hätte man ſich doch vor einem ſolchen Schritte gehütet.

Papſt Nicolaus nahm dieſen Auftrag mit großer Freude an, und ſchikkte 860 ein paar Abgeordnete nach Conſtantinopel an 860
den Kaiſer, ihm ſeine Freude anzuzeigen, daß er den römiſchen Stuhl anerkenne; dem Photius gab er aber unter freundlichem Bedauern zu verſtehen, daß er ihn nicht anerkennen könne; ſeine abgeſandten ſollten ihn bloß als Laien behandeln. Aus dem allen wurde aber nicht viel. Man hielt 861 eine Synode, ging 861
aber nicht auf die Vorſchläge des römiſchen Biſchofs ein; dem Ignatius wurde auf dieſer Synode ſein Patriarchat feierlich abgeſprochen und Photius beſtätigt. Die Synode wurde einmal

durch die Gewaltthätigkeit der Bilderfeinde, troz der Synode von 842, unterbrochen; ſeit dieſer Zeit iſt aber wenig mehr in Conſtantinopel für oder gegen die Bilder geſchehen.

Nicolaus war mit dieſem Reſultat nicht zufrieden, hielt ſelbſt
862 zu Rom 862 eine andere Synode, ſezte darin den Photius ab, zur Warnung für andere, damit nicht einer eher lehre als er gelernt habe, und, weil er bloß Laie war, auch alle von ihm geweihten Kleriker; ebenſo ſezte er auch dort einen ſeiner abgeordneten ab. Hierüber entſtand eine Correſpondenz zwiſchen ihm und dem Kaiſer, worin ihn der Kaiſer etwas ſpöttiſch behandelte. Der Papſt verlangte durchaus Ignatius und Photius ſollten ſich in Rom ſtellen, das geſchah natürlich nicht, und daher lenkte Nicolaus ein; er ſchikkte neue Abgeſandte mit milderen Briefen nach Conſtantinopel, ſie wurden aber gleich an der Grenze angehalten und gefragt, ob ſie Photius anerkennen würden oder nicht; da ſie das nicht konnten: ſo wurden ſie zurükkgeſchikkt.

Papſt Nicolaus forderte zugleich Illyricum und die Bulgarei für ſeine Diöceſe zurükk. Wahrſcheinlich hatte er zuerſt durch ſeine abgeordneten Biſchöfe ſich in die urſprünglich von Conſtantinopel aus belehrte Bulgarei eingeſchlichen und dort großes Anſehen erlangt, und der bulgariſche Fürſt hatte auch eine Vorliebe für den römiſchen Stuhl, weil er mit den griechiſchen Kaiſern Krieg führte, und hatte Geſchenke nach Rom geſandt. Eine Geſandtſchaft von ihm beredete Nicolaus zu Rom, Es gebe nur drei wahre Patriarchen, den zu Rom, Alexandrien und Antiochien, denn dieſe Gemeinden ſeien von Apoſteln gegründet; der von Conſtantinopel ſei bloß ein Metropolit, und der von Jeruſalem auch nur, denn das alte Jeruſalem ſtehe nicht mehr. Photius hielt daher mit bevollmächtigten der übrigen orientaliſchen Biſchöfe
867 wieder eine Synode zu Conſtantinopel (867) gegen Nicolaus, wo er ihn abſezen ließ.

Außer dieſen Beſchwerden kam auch die Lehre von dem Ausgange des heiligen Geiſtes mit vor. „Wenn man annähme, daß

der Geist auch vom Sohne ausginge: so komme eine διθεΐα, Zweigötterei, heraus, weil außer der Ungezeugtheit des Vaters eine andere Causalität der Gottheit hervorgehe. Oder ist das Ausgehen des Sohnes und Vaters dasselbe: so fallen die Eigenheiten der Personen weg und man sabellianisire."

Die Sache kam aber bald anders zu stehen. Der Mitregent des Kaisers, Basilius Macedo, ermordete den Kaiser Michael und sezte Photius ab, weil er ihm als einem Mörder die Sacramente verweigerte. Ignatius wurde wieder eingesezt, machte aber große Verwirrung dadurch, daß er alle vom Photius geweihte Kleriker absezte und excommunicirte. Da wußte der Kaiser nun wieder nichts besseres zu thun, als einen weltlichen Gesandten nach Rom zu schikken, mit einem Bischof einer jeden Partei; ein Bischof starb unterweges. Hadrian II., des Nicolaus Nachfolger, ließ auf diese Veranlassung zu Rom 868 eine 868
Synode halten, und schikkte einen Gesandten nach Constantinopel.
Hier wurde auf einer Synode 869 die frühere constantinopolita- 869
nische vernichtet und sie selbst als die 8te ökumenische gehalten; Hadrian II. billigte natürlich die Absezung des Photius. Auf der constantinopolitanischen Synode waren anfangs nur zwölf griechische Bischöfe, abgesezte Ignatianer; sie verstärkte sich allmählich zwar durch solche die von Photius abfielen, blieb aber auch nachher ungebührlich schwach für eine allgemeine Synode. In der lezten Sizung wurde Photius citirt; er benahm sich sehr würdig, berief sich lediglich auf seine gerechte Sache und gab nicht nach, aber es blieb beim ursprünglichen Beschlusse, daß er nie Bischof gewesen; seine Weihe wurde für ungültig erklärt, nur die über die Geistlichen ausgesprochene Excommunication wurde aufgehoben. Mehrere merkwürdige Canones wurden aber doch hier abgefaßt, 1) Es sollte kein Bischof, noch weniger ein Patriarch, anerkannt werden, welcher durch Gewalt oder Intriguen der weltlichen Macht eingesezt wäre. 2) Es sollte keiner die Gemeinschaft mit einem Bischof aufheben, ehe dessen Absezung

von einer Synode anerkannt sei. Man hat durchaus nicht nöthig bei dem Papste herrschsüchtige Absichten vorauszusezen, indem er veranlaßte, daß diese Beschlüsse durchgingen. Ein andrer Beschluß war eher ehrgeizig zu nennen, nämlich die niedern Geistlichen sollten bloß von ihrem Bischofe, diese bloß von ihrem Metropoliten, und nur diese von dem Patriarchen auf einer Synode gerichtet werden. Dem Papst wurde so die Autorität über alle Erzbischöfe und Metropoliten des Abendlandes eingeräumt, diese haben aber immer dagegen protestirt. Die Schlüsse wurden mit geweihtem Abendmahlswein unterschrieben.

Indessen war die Synode kaum geschlossen, so besannen sich die griechischen Geistlichen, daß sie dem römischen Bischof viel zu viel eingeräumt hatten, und verlangten ihre Unterschriften zurükk, und die päpstlichen Gesandten wurden sehr kalt entlassen. Es kam auch gleich nachher der Streit über die Bulgarei, welche die Römer sich aneignen wollten, wieder zur Sprache und die lateinischen Bischöfe wurden aus der Bulgarei durch den Kaiser vertrieben. Ueber das Ausgehen des heil. Geistes kam man in Rom in einige Verlegenheit; die römischen Geistlichen verstanden sich nicht darauf die Vorwürfe des Photius zu widerlegen und zurükkzugeben, daher wandte sich der römische Bischof an die fränkischen Geistlichen, namentlich an Hinkmar. Der Bischof Aeneas von Paris schrieb ein liber adversus Graecos, das Buch handelte aber eigentlich mehr von kirchenrechtlichen und politischen Verhältnissen, und er berief sich hier auf die pseudoconstantinische Urkunde, von der er behauptete, daß es in Franken Abschriften davon gäbe. Auch Ratramnus schrieb contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam informantium in theologischer Beziehung. Er ging davon aus, daß Christus sage, Alles, was der Vater habe, sei sein, also müsse auch das Ausgehen des heil. Geistes vom Vater gemeinschaftlich sein. Daraus könnte man aber noch mehr folgern, daß auch das Zeugen des Sohnes dem Sohne zukomme, und dadurch würde durch das sich

selbst Zeugen das Gezeugtwerden aufgehoben, und so käme die ganze Trinitätslehre in die größte Verwirrung. Nun führt Ratramnus aber noch eine nähere Bestimmung an, Der Zusaz wäre nothwendig gewesen, damit man den heil. Geist nicht für einen zweiten Sohn hielte; man könnte sonst die processio des Geistes und die ewige Zeugung nicht anders unterscheiden, als daß man den Geist auf gleiche Weise von Vater und Sohn von Ewigkeit her ausgehen lassen. Geschichtlich ist über den Ursprung dieser Lehre nichts mehr auszumitteln, aber diesen Grund hat Ratramnus sich wol selbst ausgedacht. Merkwürdig ist diese Bestimmung durch das offene Bekenntniß, wie wenig es möglich sei beide Terminos auseinanderzuhalten, und dann auch, daß man nach diesem Unterschied nicht nöthig habe in eine genauere Unterscheidung einzugehen. Kann man aber den Unterschied nicht begeifen, so ist es auch ganz gleichgültig, ob man überhaupt den Unterschied macht oder nicht.

Die vertriebenen bulgarischen Bischöfe fanden Johann VIII. in Rom, und dieser drohete den Ignatius zu excommuniciren und abzusezen, wenn er nicht binnen drei Monaten alles in den alten Stand sezen würde. Ignatius starb aber indeß und Photius, 878
inzwischen Erzieher der kaiserlichen Prinzen, wurde vom Kaiser wieder als Patriarch eingesezt. Da er aber durch einen Beschluß einer Synode abgesezt war, als sei er niemals Geistlicher gewesen, so mußte eine neue Synode (879) gehalten werden, zu der 879
auch der römische Bischof eingeladen wurde, und auf der die vorige wieder aufgehoben und anathematisirt wurde. Nun war Johann VIII. noch mit dem Ignatius auf dem Fuße der Excommunication gewesen, konnte daher eher willig gefunden werden; auf die Anmaßung seiner Abgeordneten aber wurde natürlich nicht gehört; man gab ihnen zu verstehen, man habe bloß Abgeordnete der römischen Kirche gewünscht zur Ehre der römischen Kirche, damit diese sich von dem Vorwurf reinigen könne, das Schisma zu unterhalten, indem sich einige unruhige Köpfe auf sie beriefen.

Hinſichtlich der Bulgarei warfen die Griechen den Römern vor, es ſei völlig unverſtändig, daß ſie, die ihrem Kaiſer nicht gehorchen wollten, ſondern ſich mit den Franken verbunden hätten, nun im Reiche des Kaiſers ſich Rechte anmaßen wollten. Man legte auf dieſer Synode nach den Unterſchriften noch in Gegenwart der römiſchen Legaten ein Anathema auf alle Zuſäze zum nicäniſchen Symbolum, dadurch wurde aber die ganze occidentaliſche Kirche mit dem Bann belegt. Johann ließ daher den Photius wieder verdammen und abſezen, ſtarb aber bald darauf; ſeine Nachfolger thaten daſſelbe. Nun aber kam nach einigen
886 Jahren Leo VI. Philoſophus auf den Thron, ließ den Photius wegen alter Hofgeſchichten abſezen, und machte ſeinen Bruder Stephanus gegen die Beſchlüſſe der vorlezten Synode zum Patriarchen, der auch vorher nie Geiſtlicher geweſen war. Dadurch entſtanden neue Streitigkeiten; man wandte ſich wieder nach Rom, und da der römiſche Biſchof jezt mildere Seiten aufzog: ſo ſchlief der Streit allmählich ein [a]). Photius ſtarb einige
891 Jahre darauf im Exil (891).

Indeſſen gab im Anfange des 10ten Jahrhunderts eine andere Veranlaſſung wieder Gelegenheit ſich an den römiſchen Biſchof zu wenden. Leo hatte zum vierten Male geheirathet, und der conſtantinopolitaniſche Patriarch wollte ihm die Sacra-
904 mente nicht reichen. Der Kaiſer ſchikkte daher (904) an den römiſchen Biſchof Sergius III. das Geſuch Abgeordnete nach Rom zu ſchikken, um den conſtantinopolitaniſchen Biſchof von der Zuläſſigkeit der vierten Ehe zu überzeugen. Der conſtantinopolitaniſche Biſchof proteſtirte dagegen, und wollte die Sache von den Legaten nur in Gemeinſchaft mit Abgeordneten auch der übrigen Patriarchen unterſuchen laſſen. Das war aber zu weitläuftig und er wurde abgeſezt. Indeſſen wurde ein Paar Jahre

a) Johann IX. zeigte ſich willfährig in einer Correſpondenz mit dem Metropoliten Stylianus von Neocäſarea, doch ſollten alle um Verzeihung bitten; was natürlich nicht geſchah. Schl.

nachher (920) unter Leos Nachfolger Conſtantin VIII. die vierte 920
Ehe doch für ungültig erklärt, und Sergius III. aus den Kirchenbüchern geſtrichen.

Auf allen dieſen Synoden ſpielten die theologiſchen Angelegenheiten eine ſehr untergeordnete Rolle; man beſchäftigte ſich mehr mit äußerlichem, dem Faſten, Kleidertragen, Haarſchur der Geiſtlichen a) u. dergl. Auf der lezten Synode gegen Photius war auch beſchloſſen worden, daß das Bild Chriſti ebenſo wie die heiligen Evangelien angebetet werden ſollte; ſpäter dehnte ſich dies auch auf andere Heiligthümer aus. Es exiſtiren noch Briefe des Photius an den römiſchen Biſchof, worin er ſich ſehr rein und ſchön erklärt, daß in der ganzen Chriſtenheit, die aus ſo vielen Völkern zuſammengeſezt ſei, in dieſen Dingen keine Uebereinſtimmung könne hervorgebracht werden; das wäre eine gute Lection für den römiſchen Biſchof geweſen, hätte er es nur beherzigt. Photius, früher ein Laie, übertraf alle römiſchen Biſchöfe an Bildung und theologiſcher Kenntniß. Das lag an dem anderen Erziehungsweſen und der Bildungsweiſe der griechiſchen Kirche; hier war die wiſſenſchaftliche Sprache immer noch die Mutterſprache, und da in der griechiſchen Kirche ein großes Intereſſe an theologiſchen Streitigkeiten war: ſo konnten Laien mehr Geſchikklichkeit für den biſchöflichen Siz haben als die römiſchen Geiſtlichen, die alle Stufen durchgemacht hatten.

Photius tadelte in dieſem Streite auch die Eheloſigkeit der Geiſtlichen, dem Occident die große Unſittlichkeit vorhaltend, die daraus hervorginge; Ratramnus und Aeneas von Paris vertheidigten ſie. Ratramnus, der in ſeinem Werke contra Graecorum opposita auch auf dieſen Punkt kam, berief ſich auf die Enthaltung des ehelichen Umgangs Johannes des Täufers und einzelner Apoſtel, aber er konnte keine ältere kirch-

a) Die griechiſche Kirche hatte die Tonſur des Paulus, die abendländiſche die des Petrus. Schl.

liche Praxis ſondern nur unbegründete Traditionen dafür anführen. Auch im Occident entſtand eine Oppoſition dagegen durch den Biſchof Ulrich von Augsburg, welcher an Nicolaus ſchrieb, ihm die ſittlichen Uebel der Eheloſigkeit vorſtellte, und ſich in ſeinem 59ſten Briefe an ihn auf das rechte berief, daß das Prieſterthum aus dem Judenthum ins Chriſtenthum gekommen wäre, daß die jüdiſchen Prieſter aber immer verheirathet waren. Dann berief er ſich auch auf die pauliniſche Stelle, „Der Biſchof ſei Eines Weibes Mann," als Vorſchrift. So ſehr auch die römiſche Kirche die Eheloſigkit der Geiſtlichen empfahl: ſo machte dieſe in Deutſchland beim Klerus doch keine Fortſchritte und noch
936 um 936 gab es hier Prieſterehen in vielen Gegenden; ja die römiſche Kirche gab zuweilen ſelbſt nach. So als die ſchwankenden Bulgaren fragen ließen, Ob ſie den verheiratheten griechiſchen Geiſtlichen die volle Achtung erweiſen dürften: wurde ihnen geantwortet, Sie als Laien dürften gar nicht über die Kleriker richten, übrigens thue das eheliche Leben ihren geiſtlichen Functionen keinen Eintrag. So antwortete man nach Verhältniß der Umſtände. In England aber nahm im 10ten Jahrhundert unter der
961 Herrſchaft des Mönchs Dunſtan, ſeit 961 Erzbiſchof von Canterbury, der unter zwei Königen beinah unumſchränkt regierte, das eheloſe Leben ſehr überhand; er beſezte faſt alle Stellen bis zum Diakonus mit Mönchen, und erklärte die rechtmäßigen Frauen der Prieſter für Concubinen. Ein ähnlicher Synodalbeſchluß Benedicts VIII. 1022 wurde von Kaiſer Heinrich II. beſtätigt.

Photius war zu ſeiner Zeit der erſte Gelehrte im Orient, und faſt der einzige namhafte Gelehrte unter den Theologen, und iſt auch uns durch ſeine große Gelehrſamkeit und Bildung, deren Ausfluß ſeine Bibliotheca iſt, ſehr nuzbar geworden. Er verfaßte auch einen *Νομοκάνων*, eine Sammlung, worin bürgerliche und kirchliche Geſeze abgehandelt wurden, welcher in der orientaliſchen Kirche immer von großem Anſehen geweſen iſt. Er ſchrieb ferner exegetiſche Werke; ſeine Commentare über Mat-

thäus und die pauliniſchen Briefe beweiſen eine genaue Bekanntſchaft mit der klaſſiſchen Literatur; z. B. das ἐφ' ᾧ (πάντες ἥμαρτον) Röm. V, 12, welches Auguſtinus auf Adam bezog, erklärt er gleich διότι „weil," als eine gewöhnliche Redensart, und zwar ohne dabei irgend die occidentaliſche Lehre von der Erbſünde zu erwähnen, ob ſie dadurch leide oder nicht, was geſchehen ſein würde, wenn damals das occidentaliſche Syſtem bis zur griechiſchen Kirche gedrungen wäre. Auch dogmatiſches giebt er mehreres, älteres und neueres, in Bezug auf Streitfragen. Es finden ſich ſchon bei ihm ſpeculirende Entwikklungen über die Dreieinigkeitslehre, Warum in Gott nur eine Triplicität ſein könne, nicht mehr und nicht weniger? Warum Gott habe Menſch ſein müſſen? Warum das die Form der Erlöſung habe ſein müſſen? Das lezte bewegt ſich mehr in einer praktiſchen Behandlung, Der göttliche Wille habe müſſen dem Menſchen nicht im Buchſtaben ſondern im lebendigen Beiſpiel gegeben werden, und Gott habe ſelbſt mit dem Teufel kämpfen müſſen, was nicht unmittelbar geſchehen konnte, ſondern in menſchlicher Geſtalt. In Bezug auf die monotheletiſchen Streitigkeiten blieb er bei zwei Willen ſtehen, unterſchied aber den Willen von den einzelnen Willensakten, ſprach von einem γνωμικὸν θέλημα, dem einen Entſchluß faſſenden Willen, und dieſer müſſe doch nur Einer ſein. Im theoretiſchen blieb er alſo bei Einem Willen ſtehen. In Bezug auf die Einwohnung Gottes in Chriſto wurde die Frage, welche wol nur aus occidentaliſcher Anregung bei ihm entſtanden iſt, aufgeworfen, In wiefern die Einwohnung Gottes in allen Dingen (συνουσίωσις) kraft ſeiner Allgegenwart damit zu vergleichen ſei oder nicht? Er behauptete etwas ſpizfündig, „Gott ſei in allen Dingen, ohne consubstantiatio mit ihnen zu bilden." Er ſchrieb auch ein griechiſches Werk vermiſchten Inhalts, wie die ſpäteren literae quodlibetariae τὰ Ἀμφιλόχια an den Biſchof Amphilochus, exegetiſche Quäſtionen, worin unter andern die Frage vorkommt, Ob wegen der unbegrenzten Gott-

heit Christi auch das angenommene Fleisch unbegrenzt oder an einem Ort eingeschlossen sei?

Im Occident war diese Zeit, mit Ausnahme der schon erwähnten Streitigkeiten, eine sehr unfruchtbare Periode. Die karolingischen Zwistigkeiten waren eine herrliche Fundgrube für die größeren Ansprüche des römischen Bischofes. Kaiser Ludwig II. wurde treuloser Weise in seinem Schlosse in Unteritalien vom Fürsten von Benevent überfallen und gefangen genommen, und mußte einen Eid leisten, nicht dafür Rache nehmen zu wollen
872 und nicht bewaffnet in sein Territorium zu kommen. Johann VIII. dispensirte ihn aber auf seine Frage von der Verpflichtung diesen Eid zu halten, weil es ein abgedrungener sei. Es war merkwürdig, daß Ludwig über seine Verpflichtung zweifelhaft wurde; er hätte sich aber an seinen Beichtvater wenden müssen, wandte sich jedoch an den Papst, um der Sache dadurch ein größeres Ansehen zu geben und den Ausspruch allgemeingültiger zu machen, und es war für den Papst eine nicht zu widerstehende Lockung, sich darzustellen als den, der allein in dieser Sache entscheiden könne. Nach Ludwigs II. Tode hätte die Krone an seinen älteren Oheim Ludwig den Deutschen kommen müssen, Karl der Kahle war aber lüstern nach der Kaiserkrone und
875 Johann VIII. lud ihn zu sich ein, und krönte ihn, es schon darstellend, als habe der Papst das Privilegium und das Urtheil durch den heiligen Geist erhalten, wer Kaiser werden sollte. Man sieht, wie die Schuld weltlicher Fürsten auch mit zur Anmaßung der Päpste hinzutrat, um so etwas möglich zu machen. Johann VIII. ging noch weiter: er bestellte sich den Erzbischof von Sens zum Vikar im westfränkischen Reiche, obgleich der Papst früher gar keinen Einfluß auf diese Kirche gehabt hatte. Anders war es in Ostfranken, wo er den Ländern die Missionare und Geistlichen geschickt hatte; aus Baiern bezog Johann VIII. schon Einkünfte und trug deren Einziehung dem Erzbischof von Salzburg auf. Es war aber gar keine Ursache, warum der Papst in West-

franken seinen Vikar haben mußte; man hätte dort immer Synoden gehalten ohne den Papst zu Rathe zu ziehen, jezt aber konnte man dem Vikar nicht mehr vorübergehen. Nun lebte damals noch Hinkmar, der sich jezt an die Spize der Oppositon stellte, und die Bischöfe gaben die bestimmte Erklärung, Sie wollten dem römischen Bischofe als ihren Patriarchen den Gehorsam leisten, den sie ihm nach den Kirchengesezen schuldig wären a). Der Papst konnte für jezt nicht mehr verlangen; aber der Vikar blieb doch.

Dennoch giebt es auch Fälle, wo Männer wie Johann VIII. mit ihren Anträgen durchfielen. Es geschah einmal in Italien, nachdem Karlmann Rom in Besiz und den Papst gefangen genommen hatte, welcher sich nach dessen Entfernung nach Frankreich geflüchtet hatte, daß die Bischöfe zu einer Synode ausblieben, weil sie vermutheten, daß er politische Dinge gegen ihren damaligen rechtmäßigen Herrn Karlmann unternehmen würde. Johann VIII. hatte auch einen Bischof Formosus von Portus entsezt, so daß er nie nach Rom kommen und dem Gottesdienste nur unter den Laien beiwohnen sollte; sein Nachfolger Marinus sezte ihn aber wieder ein, und er wurde sogar um seiner großen Verdienste und ausgezeichneten Eigenschaften willen 891 selbst zum Papst erwählt. Dieser krönte den deutschen Kai- 891
ser Arnulph, wobei diesem die Römer Treue schworen, unbeschadet der Verpflichtung und Treue gegen ihren Papst und Herrn Formosus (salvo honore et lege mea atque fidelitate domini Formosi P.) (895); Arnulph hatte auch kein gültiges Recht, 895
und mußte dies sich gefallen lassen. Stephanus VI. ließ (896) 896
den Leichnam des Formosus ausgraben, und hielt ein förmliches Gericht über ihn, Wie er, schon ein Bischof, sich hätte können aus seinem Sprengel nach Rom begeben und sich dort wählen

a) Hinkmar vertheidigte die Wahlfreiheit der Bischöfe gegen Ludwig III. 881. Schl.

lassen; dieser nicänische Canon hatte aber seine Angemessenheit schon verloren. Er wurde indeß verdammt, und seine Wahl wie alle seine Weihen wurden für ungültig erklärt; seinem Leichnam wurden drei Finger abgehauen. Die Art, wie das betrieben wurde, beweist, daß schon zwei Parteien waren, und es sollte die eine in den Sturz ihres Haupts verwikkelt werden. Stephan wurde aber bald darauf selbst von den Römern gefangen genommen und
897 erwürgt, und Johann IX. stellte die Ehre des Formosus wieder her; doch wurde verordnet, es sollte die Versezung eines Bischofs aus einem Bisthum ins andere nicht zum Beispiel dienen. Es ist jedoch offenbar, daß dieser Canon seine Autorität verloren hatte; zur Zeit des nicänischen Concils hatte man noch nicht die verschiedenen kirchlichen Würden, die Stellen aller Bischöfe waren noch gleich, nur in politischer Beziehung war ein Unterschied; jezt waren Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe, Papst verschieden, und es war etwas widersinniges, daß der Papst nur aus dem römischen Klerus sollte gewählt werden, wonach jeder dummste Geistliche ein Recht dazu hatte. Daher denn auch damals die große Mittelmäßigkeit und Unwissenheit in theologischen Dingen auf dem römischen Stuhle; es hing das aber natürlich mit dem Interesse der römischen Kirche aufs engste zusammen.

903 Die ärgsten Verwirrungen folgten. Leo V. wurde von seinem eigenen Hauskaplan Christophorus gefangen genommen und dieser ließ sich zum Papst wählen, er wurde aber selbst
904 wieder von einem Diakonus Sergius eingekerkert, der ihn im Gefängniß umkommen ließ und unter dem Namen Sergius III. Papst wurde. Solche Zerrüttungen waren nicht bloß Persönlichkeiten, sondern Feindschaften in Bezug auf Territorialbesizungen, indem bei der Schwäche der Karolinger Arnulph und die Grafen von Toscana in Italien um die Oberherrschaft stritten. Mit Sergius III., der zur toscanischen Partei gehörte, ging das Frauenzimmerregiment in Rom an; eine Frau Theodora und ihre Töchter Theodora und Marozia leiteten alles. Sergius hatte

von der Marozia einen Sohn, welcher als Johann XI. ſpäter Papſt wurde. Durch die Theodora wurde 914 Johann X. Papſt, welcher früher Erzbiſchof von Ravenna geweſen; auch ein Verſtoß gegen obige Kirchenregel, ſolche Verſezungen aber aus einem Sprengel in den andern waren jezt etwas häufiges.

Z. B. Ratherius aus Lüttich, Mönch in Laubes, einem Kloſter jener Gegend, zeichnete ſich durch ſeine Kenntniſſe aus. Er trat in Verbindung mit einem Biſchof Hilduin von Verona, der ihm das Verſprechen gab, wenn er zu einer höheren Stelle gelange, ſolle er Biſchof von Verona werden. Das geſchah nun als Hilduin Erzbiſchof von Mailand wurde. Allein König Hugo 928
von Italien, der ihn früher begünſtigt hatte, ließ ihn nachher zu Pavia gefangen ſezen, unter dem Vorwande, er habe den Herzog Arnulph von Baiern nach Italien gerufen. Das iſt nicht recht wahrſcheinlich, denn Ratherius unterſchied ſich von den neidiſchen Geiſtlichen und Canonicis ſeiner Zeit; von den erſten durch ihre grobe Unwiſſenheit, von den zweiten wegen ihrer Liederlichkeit; er hatte aber ſich durch ſeine Strenge gegen die ſittenloſe Geiſtlichkeit natürlich viele Feinde gemacht. Er kam nach vielerlei Verfolgungen ſpäter zu Otto dem Großen, der ihm 953 das Erz- 953
bisthum Lüttich gab; hier wurde er aber ſeiner Strenge wegen ſo übel behandelt, daß er das Bisthum niederlegte und Otto verſprach ihm 961 wieder Verona. Das fand er durch den Papſt 961
Johann XII. an den Erzbiſchof Manaſſe von Mailand verkauft. Er erhob darüber ein ſolches Geſchrei, daß der Papſt ihm das Bisthum wieder geben mußte, er hielt es aber auch hier nicht lange aus, ſondern zog ſich 967 in ein Kloſter zu Namur zurükk, 967
wo er 974 ſtarb. Er ſchrieb eine Vorſchrift für die niederen 974
Geiſtlichen, worin er ſo unerhört niedere Anforderungen machte, daß man es ſich kaum vorſtellen kann, Sie ſollten wenigſtens leſen können! Er ſchrieb auch um 961 ein größeres Werk, De contemptu canonum.

Papſt Johann X. (915—928), Liebhaber der Theodora,

zog ſelbſt gegen die Araber zu Felde und ſchlug ſie; er wurde in einem ähnlichen Zwiſt vom Herzog Wido von Toscana gefangen genommen, und ſtarb in dieſem Zuſtande. Ein Zug aus ſeiner Regierung iſt folgendes: Ein Graf von Rheims ließ ſeinen Sohn Hugo von Vermandois, ein fünfjähriges Kind, durch die Gewalt der Waffen zum Erzbiſchof von Rheims machen; der Papſt beſtätigte es und übertrug die Vormundſchaft dem Erzbiſchof von Soiſſons. Eine ſolche Verwaltung der kirchlichen Dinge zeigt am beſten den damaligen Zuſtand an. Hugo wurde nachher zwar abgeſezt, aber er hatte eine kleine Feſtung Mouſon, von wo aus er auf das Gebiet von Rheims Ausfälle machte, bis Otto endlich durchdrang und er förmlich durch eine Synode für abgeſezt erklärt wurde, obgleich er einen Wiedereinſezungsbefehl vom Papſt verſprach. Johann XI., ein Sohn des Sergius III. und der Marozia, wurde von ſeinem Stiefbruder Alberich, einem Sohn der Marozia [a]) und des Grafen von Toscana, gefangen geſezt und getödtet. Alberich behauptete unter dem Namen eines Patricius eine Art von Oberherrſchaft über Rom. Sein achtzehn-
956 jähriger Sohn Octavian ließ ſich 956 zum Biſchof von Rom wählen, behielt ſein Patriciat fort und nannte ſich als Papſt Johann XII., das erſte Beiſpiel einer Namensveränderung unter den Päpſten, und das einzige gute, das Johann XII. in ſeinem ganzen Leben gegeben hat. Er behielt ſeine weltlichen Geſchäfte bei, leiſtete aber doch Otto I. bei ſeiner Krönung 962 den Eid der Treue, und Otto beſtätigte die pipinſche und karolingiſche Schenkung; unter den päpſtlichen Beſizungen wurde auch Benevent und Corſica genannt. Johann ſelbſt trieb aber Unzucht aller Art, und in ſeinen weltlichen Angelegenheiten übte er die größte Treuloſigkeit; er verband ſich mit dem Prätenden-
963 ten Adalbert ſeinem Eide zuwider, ſo daß Kaiſer Otto 963 in

a) Ihr erſter Gemahl war Alberich, der zweite Wido von Toscana, der dritte deſſen Halbbruder Hugo König von Italien. Schl.

Rom ein Concil gegen ihn halten ließ. Otto benahm sich sehr gemäßigt und ermahnte die Geistlichen nicht gegen ihren geistlichen Oberherrn und Bischof zu viel vorzubringen. Es kamen aber die größten Schandthaten vor, und da Johann XII. nicht erschien, wurde er abgesezt a). Als aber Otto sich wegen seiner Regierungsgeschäfte aus Italien entfernen mußte, kehrte er durch die Intriguen seiner Geliebten wieder nach Rom zurükk, sezte den von der Synode erwählten Papst Leo VIII. mit allen von ihm Geweihten ab, und blieb Bischof. Er wurde später bei einer höchst verdächtigen Zusammenkunft mit einer Frau von deren Mann verwundet und starb daran.

Jezt bekommen wir das erste Beispiel einer doppelten Papstwahl, die Partei Johanns wählte Benedict V., und Otto mußte von neuem nach Italien kommen um seinen Papst Leo wieder einzusezen. Indessen starben beide bald und Johann XIII. wurde nun einstimmig gewählter rechtmäßiger Papst. Hier 965
haben wir den höchsten Grad des Verderbens; sollte nun der römische Bischof einmal der allgemeine Patriarch des Occidents werden: so mußte ein Papst von großer Sittenstrenge auf den Stuhl Petri kommen, und das giebt eine Perspective auf Gregor VII., der aber wegen seines weltlichen Interesses keine reine Reformation hervorbringen konnte.

Doch müssen wir den Faden hier einstweilen verlassen, und auf die Ausbreitung des Christenthums im Osten sehen. Zulezt sprachen wir von der Ausbreitung des Christenthums in Bulgarien, von wo aus das Christenthum auch nach Mähren und Böhmen kam. Herzog Borziwoi von Prag kam zum König von Mähren, dem größten slavischen Fürsten, der Christ war. Borziwoi wurde als Heide nicht zur königlichen Tafel gelassen, die schon christlich eingerichtet war; die Böhmen aßen nach grob antiker Weise an der Erde liegend. Da fing der christliche Bi-

a) Baronius beschuldigt diese Synode der Ungesezmäßigkeit. Schl.

schof Methodius an sein Bedauern zu äußern über ihn, der sich ganz wohl auf der Erde befand. Als ihm nun Methodius sagte, er würde durch das Christenthum auch an einer solchen Tafel essen, und seine Feinde demüthigen und seine Macht vermehren, ließ sich Borziwoi taufen. Die Böhmen darüber unzufrieden empörten sich gegen den neuen christlichen König, riefen ihn aber bald wieder zurükk. Doch wurde dadurch das Christenthum nicht sehr verbreitet; eine christliche Prinzessin Ludmilla wurde durch ihre Schwiegertochter und ihr Sohn Wenzeslaus durch seinen heidnischen Bruder Boleslav den Grausamen ermordet. Dieser wurde in seinen Verfolgungen des Christenthums nur von Otto I. gehemmt, und sein Sohn Boleslav der Fromme besiegte seine heidnischen Unterthanen und christia-
950 nisirte Böhmen; Prag wurde durch den Erzbischof von Regensburg, unter welchem die böhmische Kirche bisher gestanden, zu einem unabhängigen Erzbisthum erhoben. Adalbert, ein sehr römisch gesinnter Erzbischof von Prag, machte sich später durch seine Strenge verhaßt, legte zweimal sein Bisthum nieder und
997 wurde 997 in Preußen umgebracht. Sein Körper wurde nach
1000 Gnesen gebracht und dort durch Otto III. (1000), welcher eine Wallfahrt dorthin machte, ein Erzbisthum gestiftet. Von Böhmen aus kam das Christenthum nach Polen (980—1000) durch Heirath mit einer böhmischen Prinzessin, also griechisch; hernach wurde es durch eine deutsche römisch und das Bisthum Posen gegründet, welches unter Magdeburg kam.

Um diese Zeit finden wir auch unter den Russen zuerst das Christenthum. Diese waren noch nicht lange eine eigene Völkerschaft, sobald sie aber erst organisirt waren, griffen sie von der Ukraine aus das griechische Kaiserthum an und sezten sich in seinen nördlichen Provinzen fest. Schon Photius sagt, daß die Russen (τὸ ἔθνος τὸ καλούμενον Ῥῶς), die unkultivirteste Nation, auch jezt anfingen Christen zu werden. Der Kaiser Constantinus Porphyrogenitus erzählt, daß unter der Regierung sei-

nes Großvaters Basilius eine russische Gesandschaft nach Constantinopel gekommen sei; diese wurde durch die Pracht des Gottesdienstes in der Sophienkirche gereizt das Christenthum anzunehmen. Man schikkte ihnen einen Missionar, der ihnen alle alt- und neutestamentlichen Wunder erzählte; sie wurden besonders angezogen durch die alttestamentlichen, und verlangten, wenn sie Christen werden sollten, ein ähnliches Wunder, welches sich auch mit dem Evangelienbuche auf dem Scheiterhaufen ereignet haben soll. Nach einer andern Erzählung sollen die Russen lange zwischen Rom und Constantinopel geschwankt, endlich sich aber nach Constantinopel gewandt haben wegen der größeren Pracht in der Sophienkirche. Der feste Grund des Christenthums wurde hier erst gelegt durch Olga, Wittwe des Fürsten Igor, die sich taufen ließ 955, und den Namen Helena annahm. Das meiste ge- 955
schah aber durch ihren Enkel Wladimir den Großen, 986, 986
um dessen Bekehrung Araber, Juden und Griechen wetteiferten, bis er durch seine Vermählung mit der griechischen Prinzessin Anna sich für das Christenthum bestimmte, die russischen Götzen in den Dnieper werfen ließ und seine Unterthanen zur Taufe zwang. Als Erzbisthümer wurden Kiew und Novgorod gestiftet.

Was die Ausbreitung im Norden betrifft: so müssen wir hier an die Bemühungen des Ansgar anknüpfen, der Erzbischof von Bremen geworden war und dadurch Vikar Nicolaus I. bei allen Völkern wurde, die sich noch im Norden zum Christenthum bekennen würden. So kam das Christenthum allmählich aus Jütland nach Norwegen und Schweden. Hier befestigte es sich aber erst im 11ten Jahrhundert; in Norwegen führte es Olav Trygwason um 990 ziemlich gewaltthätig ein. Um 1050 wurde 990
das erste Bisthum in Island gestiftet, um dieselbe Zeit kam auch das Christenthum nach Grönland. Die Norweger hatten anfangs erklärt, zwar Christum verehren zu wollen, aber ihr Götze Thor sollte bei allen großen Unternehmungen den Vorzug behalten; nur bei häuslichen Angelegenheiten wollten sie Christum

anrufen; so mischte sich christliches und heidnisches lange durcheinander. Ja die Lithauer wurden noch im 18ten Jahrhundert nicht mit Unrecht beschuldigt, Heidenthum zu treiben. Um das Ende des 10ten Jahrhunderts war also bis auf Preußen und die deutsch-russischen Provinzen ganz Europa dem äußeren nach christianisirt. Wenn wir uns aber das innere dieses Christenthums vorstellen wollen: werden wir sehen, wie bei der Ausbreitung in Masse das innere und die Reinheit des Christenthums aufgeopfert worden, und eine neue Bewegung nöthig war dies wiederherzustellen, nur war jezt die Zeit dazu noch nicht gekommen.

Wir müssen hier noch die Eroberungen der Deutschen nachholen, die sie zwischen der Elbe und Saale und auch jenseits der
806 Elbe machten. Die Sorben an der Elbe mußten sich 806 schon Karln M. unterwerfen. Heinrich I. besiegte die Dalemincier, vereinigte ihr Gebiet mit Deutschland und legte die Stadt und Festung Meißen an. Zu Ottos I. Zeit zwischen 940 und 970 wurden unter den Wenden errichtet und reich dotirt die Bisthümer Havelberg, Brandenburg, Meißen, Merseburg, Zeitz (lezteres wurde 1029 vom Papst nach Naumburg verlegt), Schleswig und Ripen; Magdeburg wurde mit Einwilligung der älteren deutschen Erzstifter zu einem Erzbisthum gemacht.

Otto I. war auch ein großer Freund der Wissenschaften und Beförderer des öffentlichen Unterrichts. Zwar besaß er selbst nicht so viel von den Wissenschaften wie Karl der Große, auch stiftete er nicht so viele neue Schulen wie jener. Karl sprach mit Fertigkeit Latein, Otto nicht, er ließ sogar auf einer Synode zu
963 Rom 963 den Bischof Luitprand von Cremona für sich sprechen, er suchte aber so viel er konnte Männer von Wissenschaft anzubringen und zu nuzen a), unter denen Luitprand aus Pavia

a) Bewogen durch seine italienische Gemahlin Adelhaid hatte er seinen Bruder Bruno, Erzbischof von Cöln, bei sich, der eine griechische und lateinische Bibliothek führte. Schl.

besonders ausgezeichnet ist. Dieser war lange Zeit ein Günstling des Königs Berengar II. gewesen, verfolgt von ihm floh er nach Frankfurt, und schrieb dort seine Res gestas ab Europae imperatoribus et regibus, von 891 bis auf seine Zeit, das beste Werk 891
für die Kenntniß seiner Zeit. Früher schon war er Berangers Gesandter in Constantinopel gewesen; Otto zog ihn später an sich und schikkte ihn als seinen Gesandten eben dorthin, um wegen einer Heirath zwischen seinem Sohne und einer griechischen Prinzessin zu unterhandeln, die Gesandtschaft lief aber schlecht ab. Von beiden Seiten spannte man die Forderungen zu hoch; Otto wollte die Gerichtsbarkeit des römischen Bischofs über die Kirchen Apuliens und Calabriens geltend machen, welche Länder damals noch den Griechen unterworfen waren, und die Griechen forderten die Herausgabe des Exarchats. Luitprand gab ihnen nichts nach, und sezte die Verdienste der Franken und Sachsen auseinander, während die Griechen geschlafen hätten, und so trennte man sich.

Es gab zur Zeit der Ottonen noch andere im Gebiete des Geistes nicht unbedeutende Erscheinungen, sämmtlich unter den Geistlichen, in Corvey der Geschichtschreiber Wittekind, welcher seine Geschichte der Sachsen der Mechthildis, Ottos I. Tochter, widmete; er starb um 1000. Roswitha schrieb einen panegy- 1000
ricus Othonum in leoninischen Hexametern um 980; Dithmar 980
von Merseburg, Bischof von 1018—1028, Verfasser einer Chronik in 8 Büchern; Hermann contractus, Sohn eines schwäbischen Grafen, ebenfalls Verfasser einer Chronik, starb 1054. 1054

Um ein paar kirchlicher Einrichtungen willen, müssen wir jezt das Bild der römischen Kirche noch weiter ausführen. Nach Johanns XIII. Tode wurde Benedict VI. Papst, aber von dem Patricius oder Consul von Rom Crescentius, Sohn der jüngeren Theodora, gleich nach Ottos I. Tode in die Engelsburg eingeschlossen und erdrosselt. Crescentius wählte einen neuen Papst 974
Bonifacius VII.; diesen vertrieben die Römer und wählten

Domnus II. und darauf Benedict VII. zum Papst. Bonifacius kam aber später mit gewaffneter Hand zurükk, und ließ den nach Benedicts Tode durch kaiserlichen Einfluß gewählten Gegenpapst Johann XIV. tödten; er starb aber selbst bald und
985 sein Körper wurde von den Römern gräßlich verstümmelt. Nun
987 wurde 987 Johann XV. Papst; unter seiner Regierung fällt
993 993 die erste authentische Canonisation vor, des Bischofs Ulrich von Augsburg, der 972 gestorben war. Ein augsburgischer Kleriker brachte sein Elogium und Erzählungen von seinen Wundern auf eine Synode des Papstes und bat Johann XV. einen Beschluß darüber zu machen. Der Papst verordnete, sein Andenken sollte von allen gläubigen dankbar verehrt und mit größter Ehrfurcht gefeiert werden. Der Schluß wurde von fünf anwesenden Bischöfen und einigen römischen Klerikern unterschrieben. — Die Canonisirung von gläubigen, die nicht mehr Märtyrer gewesen, hatte sich allmählich eingeschlichen. Schon Karl der Große hatte 805 verordnet, daß kein neuer heiliger ohne Vorwissen des Bischofs in einem Kirchensprengel sollte verehrt werden. Dadurch entstand nun eine große Menge von Partialheiligen, meist Mönche, welche Wunder gethan hatten, und eine Synode zu Frankfurt verordnete 894, daß überhaupt kein neuer heiliger mehr sollte gemacht werden. Nachdem das Beispiel aber erst wieder gegeben war, nahmen Johann XV. und sein Nachfolger gleich noch eine ganze Reihe von Canonisationen vor, und da der römische Bischof nicht der frankfurter Synode unterworfen war: wurde die Heiligsprechung ein ausschließliches Recht und Eigenthum der Päpste.

997 Kaiser Otto III. hatte 997 seinen Vetter und Hofgeistlichen Bruno als Gregor V. zum Papst wählen und sich von ihm krönen lassen. Der Patricier Crescentius vertrieb ihn aber, verband sich mit den Griechen in Apulien und Calabrien gegen Otto und ließ einen griechischen Geistlichen Johann XVI. zum Papst wählen. Otto III. mußte selbst herbeieilen, ließ den Cres-

centius hinrichten, und deſſen Papſt wurde ohne Ottos und Gre- 998
gors Zuthun von den Römern grauſam verſtümmelt und ſtarb
an den Folgen davon. Nach Gregors Tode wurde der bekannte
Gerbert Papſt unter dem Namen Sylveſter II. Er war 999
aus Auvergne und hatte eine Zeit unter den Arabern in Spa-
nien gelebt, die damals mehr Gelehrſamkeit beſaßen als der
chriſtliche Occident. Er machte dort bedeutende Fortſchritte in der
Mathematik und den Naturwiſſenſchaften, wovon man im Occi-
dent ſo gut als nichts wußte. Die durch ihn wahrſcheinlich be-
wirkte Einführung des arabiſchen Zahlenſyſtems und ſeine ma-
thematiſchen Figuren machten, daß er in den Verdacht der Zau-
berei kam. Auch griechiſche Gelehrſamkeit beſaß er und ſein
Freund Abbo von Fleury damals allein. Abbo ging nachher
nach England und hat dort zur Wiederherſtellung der Wiſſen-
ſchaften viel gethan. Gerbert bekam ſpäter die Aufſicht über
die erzbiſchöfliche Schule zu Rheims, als Scholaſticus und Ge-
heimſchreiber des Erzbiſchofs Adalbert. Deſſen Nachfolger Ar-
nulph, ein unehelicher Sohn des Königs Lothar, wurde als jun-
ger Mann von zwanzig Jahren zum Erzbiſchof gewählt, Hugo
Capet ſezte ihn aber ab, theils wegen ſeiner unkanoniſchen Wahl,
theils weil er verrätheriſche Abſichten gegen ihn gehabt, und
machte Gerbert 991 zum Erzbiſchof und zum Kanzler ſeines Rei- 991
ches. Papſt Johann XV. erklärte aber die Wahl für ungültig
und unterſagte den Vätern der Synode die geiſtlichen Verrich-
tungen. Gerbert erklärte ſich damals ſehr frei über den römi-
ſchen Biſchof, ſagte, Man könne ihn auch für einen Zöllner und
Heiden halten, d. h. ihn anathematiſiren, wenn er es verdiene.
Doch traten nun üble Umſtände für Gerbert ein. Hugos Sohn,
König Robert, hatte die Prinzeſſin Bertha geheirathet, bei de-
ren Sohn erſter Ehe er Pathe geweſen; Johann XV. erklärte
dieſe Ehe wegen der geiſtlichen Verwandtſchaft für ungültig, ent-
ſezte den Erzbiſchof von Tours, welcher die Trauung vollzogen,
und drohte mit dem Interdict. Der Papſt hätte das wol

nicht gewagt, wenn nicht die königliche Linie in Frankreich damals noch ſo jung geweſen wäre, und bei der Eheloſigkeit auch der niederen Geiſtlichen, wodurch ſie von den bürgerlichen Verhältniſſen abgezogen wurden, konnte der Papſt auf ihre Ergebenheit rechnen. Robert gab nun nach und auch Gerbert mußte
999 dem Arnulph wieder weichen, 999 wurde er aber ſelbſt Papſt. Aus ſeiner kritiſchen Lage mit Arnulph half er ſich gut heraus; er beſtätigte ihn als Erzbiſchof von Rheims, aber, wie er ſagte, als einen bloßen Beweis ſeiner Gnade, denn ſeine eigne Wahl ſei vollkommen rechtmäßig geweſen.

Gerbert nahm ſchriftlichen Antheil an den Streitigkeiten über das Abendmahl. Dieſe hatten ſeit Paſchaſius Radbertus nicht geruht, und die Lehre von der Brotverwandlung nahm in der kirchlichen Praxis immer mehr überhand. Ein Schüler des Gerbert, Fulbert von Chartres, vergleicht die Verwandelung des Brotes und des Weines in den Leib Chriſti mit der Verwandelung des Menſchen ſelbſt aus einem Gefäße des Zorns in ein Gefäß der Barmherzigkeit. Darnach kann er die Verwandlung nur als eine geiſtige ſich gedacht haben. Der Erzbiſchof Leutherich von Sens im 11ten Jahrhundert erklärte ſich auch deutlich gegen die Lehre von der Verwandelung. Von ihm kommt vor, daß er ſtatt der ſchon von Ratherius als gewöhnlich angeführten Diſtributionsworte corpus Christi propitietur tibi ad vitam aeternam, ſich nur der Worte bedient habe, accipe corpus Christi, si dignus es. Einige legten ihm das calviniſch aus, daß nur diejenigen im Sacramente den Leib Chriſti empfingen, die ſeiner würdig wären; andere erklärten es ihm auf eine ſuperſtitiöſe Weiſe, er wolle dadurch das Abendmahl in die Reihe der Ordalien ſezen, indem er den Dienſt des Prieſters beeinträchtige, der das Brot in den Leib Chriſti umwandele. Fulbert nannte, ſo ſehr er auch ſchien für die geiſtige Verwandlung zu ſein, das Sacrament ein sacrificium propitiatorium, ein verſöhnendes Opfer, das Gott nach Chriſti Tode der

Kirche zum Trosle zurükkgelassen habe; wahrscheinlich dachte er sich das so, daß sich die Kirche selbst Christo im Sacramente opfere, nicht in dem Sinne, wie die Katholiken nachher das Abendmahl ein Opfer nannten, denn er nahm die Verwandlung nicht an.

Es seien hier nun einige verworrene bildliche Vorstellungen angeführt, die aus dem populären Sprachgebiet herrührten, wo sie an ihrer Stelle waren, aber nun statt dogmatischer Formeln dienen sollten. Die Begriffe von Zeichen und Unterpfand sind so unbestimmt und vermischt, daß man nicht weiß, auf welche Seite sie zu beziehen sind a). Einer der ausgezeichnetesten Vertheidiger der Verwandlungslehre ist der Verfasser des Buches de corpore et sanguine Christi, von welchem es unbestimmt ist, ob es dem Haymo von Halberstadt oder dem Canonikus Remigius zu St. Germain angehört. Dieser nannte Brot und Leib auch Zeichen, nimmt es aber als Zeichen der ver-

a) Hartger, Abt zu Laubes um 990, sammelte patristische Stellen gegen Radbert. Gerbert de corpore et sanguine Domini setzte doch die veritas nur darin, daß Leib und Blut Christi innerlich wirklich geglaubt werden und entschuldigt Radberts Einfall, gegen die Stercoranisten in der Behauptung, Es werde dasselbe Fleisch im Abendmahl dargereicht als von Maria geboren worden. Die stercoranistische Ansicht hat schon einen ganz scholastischen Charakter. Gerbert hält die Frage, ob corpus Christi secessui obnoxium sei, für überflüssig, weil dies von der geistlichen Speise nicht gelten könne; doch behauptet er, daß auch unser Fleisch durch das Sacrament erquikkt werde, caro conviscerata spiritaliter transformatur in carnem; aus diesem sollte vorzüglich das Fleisch der Auferwekkung entstehen. Origenes im Commentar zum Matthäus hatte ausdrükklich behauptet, daß auch das Abendmahl seinem materiellen Bestandtheile nach der gemeinen Speise folge. Auf mehrere Beispiele von sichtbar gewordener Verwandlung wurde zurükkgegangen; andere besonders Engländer behaupteten dagegen, Es sei wahrhaft Christi Leib, aber nicht körperlich, sondern geistig. Fulbert nennt es pignus salutare corporis et sanguinis — vis divina operatur verum corpus Christi sub creaturae visibili figura. Aus seiner bildlichen Darstellung geht das hervor, daß der Leib Christi nur durch geistige Organe genossen wird. Schl.

klärten Menschheit und ihrer Vereinigung zu Einem Leibe im Gegensaz gegen die gefallene Menschheit. Ebenso wurde auch das Genießen und das Weihen des Abendmahls, also die Communion, von dem Meßopfer deutlich getrennt.

Während man sich im Occident so in bildlichen Vorstellungen verlor, entstand ein Streit zwischen dem Orient und Occident, aber nur in Bezug auf Aeußerlichkeiten. In der Mitte des
1053 11ten Jahrhunderts (1053) schrieben der Patriarch von Constantinopel Michael Cerularius und Leo von Achrida in der Bulgarei gegen die römische Kirche, wo außer mehreren äußerlichen Differenzen über Sabbathfeier, Erstikktem und allerlei Kirchengebräuche auch das der occidentalischen Kirche vorgeworfen wurde, daß sie ungesäuertes Brot zum Abendmahl nahm, welches ein jüdischer Gebrauch sei, und nur als trokkner Koth zu betrachten gegen das gesäuerte. Das geschah in einem Schreiben Michaels an den Bischof Johannes zu Trani in Apulien. Es scheint dieser Streit ganz plözlich wie aus nichts hervorzubrechen, der Ursprung war aber wol das vielfältige Zusammentreffen der Lateiner und Griechen in der Bulgarei und in einer wahrscheinlich erst kürzlich in Constantinopel selbst gestifteten lateinischen Kirche. Diese wurde geschlossen und alle lateinischen Klöster in und um Constantinopel gleichfalls; die Mönche mußten auswandern. Der Cardinal Humbert brachte das Schreiben nach Rom, und Papst Leo IX. widerlegte es; er berief sich freilich fast nur auf die Untrüglichkeit derjenigen Kirche, die der Apostel Petrus besessen.

Dem griechischen Kaiser Constantinus IX. Monomachus war diese Erneuerung des Streits sehr unlieb; seine italienischen Provinzen wurden von den Normannen bedroht, und deshalb wünschte er Frieden mit dem Papst und Unterstüzung der abendländischen Christenheit. Das merkwürdigste in diesen beiden Streitschriften war, daß Leo IX. in Bezug auf das Ausgehen des Geistes sagte, Die Griechen hätten als Pneumatomachi das

ursprüngliche Symbolum verstümmelt, weil sie filioque nicht hatten, und gab ihnen allerlei Kezernamen. So wie man dabei mehrere Gebräuche der griechischen Kirche kennen lernt[a]): so sei noch das angeführt, daß sich die griechische Kirche von der Superstition in Bezug auf die Taufe freigehalten hatte, daß die ungetauften Kinder verdammt würden, indem sie nicht vor dem achten Tage tauften, auch bei Todesgefahren. Ein Hauptpunkt auf der occidentalischen Seite war, daß sich der Patriarch der constantinopolitanischen Kirche selbst einen ökumenischen nannte. Leo gab zu verstehen, daß sich diesen Titel kein Mensch anmaßen dürfe, wolle das aber einer thun, so könne es nur der Nachfolger des heiligen Petrus. Die Friedensliebe des Kaisers bewirkte indeß, daß er den Papst bat, Gesandte nach Constantinopel zu schikken, um zu unterhandeln. Dazu wurden ausersehen der Cardinal Friedrich, Archidiakonus der römischen Kirche, der Cardinal Humbert, der Erzbischof Petrus von Amalfi (1054). Der Car- 1054
dinal Friedrich zog den Kaiser auf seine Seite, und dieser ließ durch einen Mönch Nicetas von Studium, der ebenfalls einen Angriff auf die lateinische Kirche gemacht hatte, besonders gegen die Ehelosigkeit des Clerus, welchen Humbert schlecht widerlegte, einen schriftlichen Widerruf anstellen. Da mit dem Patriarchen aber nichts anzufangen war, ließen sie eine große Verdammungsformel gegen diesen während des Gottesdienstes auf den Altar der Sophienkirche legen, und reisten ab. Der constantinopolitanische Patriarch gewann bald wieder die Oberhand, und sprach auf einer Kirchenversammlung zu Constantinopel ein neues Anathema gegen die römische Kirche aus, und seitdem ist die Kirchen- 1056
gemeinschaft nicht wieder hergestellt worden. Michael suchte auch den Patriarchen Petrus von Antiochia zu bewegen, die Kirchengemeinschaft mit den Römern aufzuheben; Petrus erklärte

a) Die Römer warfen den Griechen vor, daß sie ihr Brot vom Markte nähmen und in den Wein würfen. Schl.

sich aber sehr gemäßigt, Bei barbarischen Nationen dürfe man nicht so gute Kenntnisse suchen wie bei gelehrten; wenn sich die Occidentalen auf die Bedingung einließen die verehelichten Priester nicht zu verachten, und das Symbolum nicht für ein verstümmeltes zu halten: so könne man die Kirchengemeinschaft mit ihnen fortbestehen lassen.

Der Streit über das innere Wesen des Abendmahls wurde in dieser Zeit stark hervorgehoben durch Berengar. Lessing entdekkte auf der braunschweigischen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Schreiben des Berengar an Lanfranc, das die Thatsache erst aufs reine gebracht hat. Da die Meinungen bis dahin getheilt gewesen waren, kann es einem sehr natürlich vorkommen, daß dem Berengar, einem scharf unterscheidenden Manne, das Durcheinanderwerfen der Vorstellungen und das von hinten Anfangen des Beweises nicht gefallen konnte. Es scheint aber, daß Berengar erst aufgefordert wurde, als sich sein Freund Lanfranc für die Verwandlungslehre des Radbert erklärte. Berengar, Archidiakonus zu Angers und Vorsteher der Schule zu Tours, eröffnete seinem Mitschüler Athelmann, der hernach Bischof von Brescia wurde, seine Bedenklichkeiten gegen die Lehre des Paschasius, und stellte sie vom Anfange an dar als eine Vorstellung des Pöbels. Athelmann antwortete ihm sehr ängstlich, Er möge sich um Gottes Willen hüten, gegen die allgemeine Lehre der Kirche eine Kezerei vorzubringen; er berief sich auf die Formeln des Paschasius, „Christus schaffe, so wie er auch eigentlich taufe, durch die Hand und den Mund des Priesters seinen Leib und sein Blut. So gut das tägliche Brot unsichtbar in unseren Leib überginge, ebenso gut könne auch das geweihte Brot in den Leib Christi übergehen.“ Berengar konnte sich aber nicht enthalten an Lanfranc zu schreiben. Dieser, Lehrer des Anselm, war der erste Anfang der eigentlich scholastischen Zeit, von Geburt ein Lombarde aus Pavia, Prior und Scholastikus im Kloster Bec in der Normandie; beide standen sich also an Würde gleich. Berengars

Gegner haben dieſen Streit ſo enſtehen laſſen wollen, als habe er aus Neid gegen ihn geſchrieben und durch eine Neuerung ſich Anſehen bereiten wollen.

Lanfranc muß damals in Schriften oder in mündlichen Vorträgen ſich ſtark gegrn Scotus erklärt haben, welcher das Brot und den Wein als bloße Zeichen des Leibes und Blutes dargeſtellt hatte. Berengar ſchrieb ihm nun, Wenn er den Scotus für einen Kezer erkläre: ſo müſſe er auch den Ambroſius, Hieronymus und Auguſtinus verkezern. Er ſtellte die Sache ſo dar, als ob Radberts Meinung noch gar nicht allgemeiner Kirchenglaube geworden und auch nicht werden ſollte, ſondern bloß noch Humbert und er Lanfranc dieſe Anſicht vertheidigten. Lanfranc ging mit dieſem nach Rom, und ſo kam der Brief zuerſt in falſche Hände. Der Papſt Leo IX. ſtieß ſogleich den Berengar aus der Kirchengemeinſchaft; Berengar nahm das übel auf, und da er noch vom Biſchof Bruno von Angers geſchüzt wurde, machte es wenig aus. Ein paar Jahre darauf 1050 forderte Leo den Berengar vor eine Synode zu Vercelli, Berengar ging aber nicht dahin, ſondern ſagte, Er habe nicht nöthig ſich außerhalb ſeines Landes vor ein Gericht zu ſtellen, auch ſeien nur Italiener dageweſen; nach der Schrift müßte gebilligt werden, was Scotus lehre, Daß das Sacrament figura und pignus ſei. Leo brachte es dahin, daß Scotus Buch und Berengars Lehre verdammt wurden; eigentlich etwas in ſich ſelbſt widerſinniges, eine bloße Negation als eine Lehre zu verdammen, das war ja etwas endloſes, denn Berengar hatte bis jezt noch keine beſtimmte Lehre aufgeſtellt, ſondern bloß ſich negativ gegen Radbertus erklärt. Berengar erklärte ſich heftig dagegen, Wie man ihm Schuld geben könne, alle Verwandlung des Brotes und Weines zu läugnen, und ſagte, er bekenne ſich ja dazu. Einige Jahre darauf war der nachherige Gregor VII. als Cardinalgeſandter Leos IX. in Tours und hielt eine Synode; hier überreichte ihm Berengar eine Schrift, vertheidigte ſeine Meinung aus patriſtiſchen Stellen,

bekannte aber, Nach der Einsezung sei Brot und Wein Christi Leib und Blut, jedoch ohne bestimmende Zusäze, und bediente sich des Ausdrukks, sit de pane corpus Christi — sit de pane, quod ante consecrationem panis nunquam fuerat, beatificum corpus Christi; „nur eine solche Verwandlung, wie Paschasius behauptete, daß in jedem sinnlichen Sinne das Brot Leib Christi sei, und es bloß ein Wunder sei, daß der Leib noch den Augen als Brot erscheint, könne er nicht annehmen." Non sensualiter, sagt er in seinem lezten Schreiben an Athelmann, sed intellectualiter, non per absumptionem sed per assumptionem transfertur panis non in frusticulum carnis, sed in totum corpus et sanguinem Christi; wo eine jede sinnliche, materielle Verwandlung nicht zu denken ist. Berengar rühmte sehr das Betragen Hildebrands gegen ihn; Hildebrand äußerte, er finde nichts zu mißbilligendes in seiner Schrift; wenn die Bischöfe Zeit hätten, möchte er damit hervortreten.

In Italien ließ man aber die Sache nicht ruhen. Papst
1059 Nicolaus II. wollte sie auf einer römischen Synode 1059 zu Ende bringen, und Berengar ließ, auf Hildebrand sich verlassend, sich bereden, nach Rom zu gehen; damals hatte aber Humbert, Berengars Feind, den größten Einfluß. Berengar klagt sehr, daß man ihn nicht angehört, sondern unter Androhung des Todes zur Unterschrift gezwungen habe. Er mußte hier die allermateriellste Verwandlung unterschreiben, „Daß Brot und Wein so verwandelt würden, daß Leib und Blut Christi betastet, gebrochen und zermalmt würde." Das abgezwungene Bekenntniß konnte für Berengar nichts bindendes haben und er sagte, so wie er abgereist war, es auch frei heraus. Berengar ist hierin zu entschuldigen, denn es war damals mit solchen Drohungen nicht zu scherzen; es war erst kürzlich in Frankreich ein übles Beispiel gegeben worden, wo man Manichäer entdekkt hatte; es waren dort Synoden gehalten, und zu Orleans 10 Canonici verbrannt worden. Der Gegenstand dieser Streitigkeit war aber nicht von so

großer Bedeutung, daß er ſich darum dem Martyrthum unterzogen hätte. Berengar trug ſeine Meinung wieder vor, und Papſt Alexander II. begnügte ſich bloß ihn 1061 ſchriftlich zu mahnen, nicht das zu lehren, was er widerrufen. Lanfranc ſchrieb auch darüber, „Chriſtus werde von den würdig nehmenden dergeſtalt wahrhaftig und heilſam auf der Erde gegeſſen, daß er doch zugleich ebenſo gewiß ewig, unverweslich und unbefleckt im Himmel ſei. Daß der Leib noch Brot genannt werde, erklärt er entweder bildlich, oder weil er aus Brot gemacht ſei und noch einige Eigenſchaften deſſelben behalte, oder unbegreiflich. „Wir nehmen den von der Jungfrau geborenen Leib dem Weſen nach, aber nicht dieſen Leib ſelbſt der Figur nach.“ Er argumentirte auch gegen Berengar, „Wenn eine abweichende Meinung wahr ſei: ſo müſſe entweder die Kirche untergegangen ſein oder nie exiſtirt haben;“ als hätte er die Geſchichte ganz vergeſſen, daß Concilien heute das, morgen das lehrten; hier ſtand auch das Factum noch gar nicht einmal feſt. Berengar äußerte dagegen an Athelmann, Verum Christi corpus in ipsa mensa proponitur sed spiritualiter interiori homini — verum Christi corpus ab his duntaxat, qui ejus membra sunt, spiritualiter manducatur. Er forderte den Lanfranc auf, aus der Schrift zu beweiſen daß die Subſtanz des Brotes und Weines nicht in ihrem vorigen Weſen bleibe, und daß es eigentlich ein Wunder ſei, daß man noch Brot ſehe. In den Worten, Das Brot das wir brechen iſt der Leib Chriſti, liegt offenbar, daß die Subſtanz des Brotes übrig bleibe. Chriſtus hätte ſonſt ſagen müſſen, „Das bisher geweſene Brot wird nun mein Leib.“ Er folgte darin der Maxime ſeines Biſchofs Bruno von Angers, der vortrug, Man müſſe darin nicht auf die Kirchenlehrer, die ſehr geſchwankt hätten, ſondern auf die Bibel zurükkgehen, alle ſpizfündigen Unterſuchungen über dieſen Punkt aber lieber vermeiden. Aus den Worten Chriſti, behauptete Berengar, dürfe man eine ſinnliche Verwandelung nicht annehmen, Das Brot würde nicht in frusti-

culum carnis, ſondern in den ganzen Leib Chriſti verwandelt; das könne natürlich nur auf eine geiſtige Weiſe geſchehen, weil ſonſt der Leib Chriſti auf vielfache Weiſe ſinnlich vorhanden ſei.

Es wurden gegen Berengar noch mehrere Synoden gehalten
1076 und auf einer derſelben 1076 zu Poitiers wäre er beinahe umgebracht von den wüthenden Vertheidigern der Brotverwandlungslehre. Als nun Hildebrand Papſt geworden, rief er den
1078 Berengar 1078 nach Rom [a]) und erklärte ihn hier privatim für rechtgläubig. Berengar übergab ein Glaubensbekenntniß, die römiſche Geiſtlichkeit forderte aber die Aufnahme der Formel substantialiter in daſſelbe, was er that aber in dem Sinne cum substantia, „Es werde mit Beibehaltung ſeiner Subſtanz verwandelt.“ Gregor ſchikkte hierauf den Berengar mit einem Schuzbriefe zurükk, ließ ſich aber von ihm das Verſprechen geben, nichts weiter über dieſen Gegenſtand zu ſchreiben und zu ſprechen [b]).

Geſchichte der römiſchen Biſchöfe.

999 Gerbert, als Papſt Sylveſter II., ſaß nur von 999 bis
1003 1003 auf dem päpſtlichen Stuhle. Er erließ noch in der lezten Zeit ſeines Lebens ein allgemeines Circularſchreiben an die Fürſten des Occidentes, worin er den Jammer darſtellte, in dem ſich das heilige Land unter den Arabern befinde. Die Kreuzzüge

a) Gregor VII. ließ ſich durch einen Mönch ein Orakel von der Maria geben, daß Berengar nichts gegen die Schrift lehre. Schl.

b) Guitmund, Schüler Lanfrancs, de corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia, theilt die Anhänger Berengars in verſchiedene Meinungen. Z. E. einige gäben ein impanari des Leibes zu, andere nähmen bei der Umwandlung eine Rükkehr in Brot an. Er dagegen behauptet einen zwiefachen Genuß des Leibes, leiblich und geiſtig, den frommen beide, den gottloſen nur der erſte. — Er vergleicht das Zermalmen im Abendmahl mit dem Berühren des auferſtandenen durch Thomas und die Weiber. Das kleinſte Stükkchen Hoſtie ſei der ganze Chriſtus, in tauſend Maſſen derſelbe Leib. Die Sacramente könnten, auch wenn ſie noch ſo lange aufbewahrt würden, nicht verderben. Schl.

konnten damals noch nicht zu Stande kommen, aber die italieniſchen Seeſtädte fochten zur See gegen die Ungläubigen. Nach ſeinem Tode folgten mehrere Biſchöfe raſch auf einander, Johannes XVII. und XVIII. und Sergius IV. (1009). Bene- 1009
dict VIII. aus dem vornehmen italieniſchen Hauſe der Grafen von Tuscoli, mit einem Gegenpapſt Gregor neben ſich, lebte gleichzeitig mit Kaiſer Heinrich II. der als ein ſuperſtitiöſer Menſch und großer Beförderer des Mönchthums bekannt iſt a). Da dieſer einmal (1018) Luſt hatte die Krone niederzulegen: ſo 1018
befahl ihm ſein Hofmeiſter aus bloß mönchiſchem Gehorſam dieſelbe zu behalten. Mit einem ſolchen Fürſten ließ ſich daher viel machen; ſo ließ ſich Benedict VIII. von ihm das Bisthum Bamberg und die Abtei Fulda ſchenken. Benedict that noch viel zur Erweiterung der päpſtlichen Macht, mußte aber auch viel Widerſtand erfahren. So verordnete 1022 eine deutſche Synode zu 1022
Seligenſtadt in Thüringen unter dem Vorſitze des Erzbiſchofs Aribo von Mainz, wenn einer von einem Geiſtlichen in Deutſchland excommunicirt ſei: ſolle es ihm nichts helfen, wenn er nach Rom ginge; er müſſe unter ſeinem Biſchofe die von ſeinem Prieſter vorgeſchriebene Abſolution verrichten. Auf Benedict VIII. folgt ſein Bruder Johann XIX. (1024), bisher ein Laie, und 1024
nur durch große Beſtechungen zum Papſt erwählt. Dieſer krönte Conrad II. (1027), der mit Knut nach Rom gekommen war. 1027
Der däniſche König beſchwerte ſich über die unerſchwingliche Summe, welche ſeine Geiſtlichen für das Pallium entrichten müßten; der Papſt beſtimmte dann, an welchen Tagen die Geiſtlichen dieſe Zier tragen dürften. Knut erlangte allerhand Milderungen, verſprach aber auch alle Rükkſtände des Petersphenning zu bezahlen; ſo ſind alſo die Abgaben förmlich eingeführt worden.

a) Er hatte in Rom nichts angelegener als die Abſagung des nicäniſchen Symbolums bei der Meſſe zu bewirken. Schl.

Auch Johann XIX. erfuhr noch Widerſtand wegen der Abſolution von den franzöſiſchen Biſchöfen, wie ſein Bruder von den deutſchen; jene hielten aufs neue auf das alte Recht, daß der Papſt nicht dürfe ohne den Biſchof abſolviren oder excommuniciren. Nach ſeinem Tode wurde ein zehnjähriger Knabe Theo-
1033 phylact als Benedict IX. aus einem vornehmen Hauſe durch große Beſtechungen Papſt und von Conrad II. beſtätigt. Dieſer wurde von einer andern Partei vertrieben und Sylveſter III. gewählt, aber Conrad II. beſchüzte ihn. Der Gegenpapſt, der ſeine Würde nicht niederlegte, als Conrad den Benedict wieder einſezte, ſchlug ſeinen Siz anderswo auf. Benedict IX. indeß, der eine zu große Partei gegen ſich hatte, fühlte ſich nicht behaglich und verkaufte ſein Papſtthum an Gratian, einen Kleriker von großer Frömmigkeit, wahrſcheinlich aber einer Frömmigkeit nur aus Speculation, um einmal Papſt zu werden; er
1044 nannte ſich Gregor VI. Dieſem Scandale machte Heinrich
1046 III. ein Ende, indem er 1046 auf der Kirchenverſammlung zu Sutri alle drei Päpſte abſezen und den Biſchof von Bamberg unter dem Namen Clemens II. zum Papſt wählen ließ, wahrſcheinlich von der Geiſtlichkeit auf der Kirchenverſammlung. Nach
1048 ſeinem baldigen Tode ernannte Heinlich 1048 den Biſchof Poppo
1049 von Brixen als Damaſus II. zum Papſt und darauf 1049 Bruno von Toul als Leo IX. Hierbei kommt zum erſten Male Hildebrand, nachmals Gregor VII., zum Vorſchein, allein auf eine ſtreitige Weiſe. Die meiſten nehmen an, er ſei damals Prior in Clugny geweſen; daß er ein Italiener von Geburt und lange in Frankreich war, iſt gewiß. Hildebrand gab Leo den Rath, es nicht allein auf die kaiſerliche Beſtätigung ankommen zu laſſen, ſondern ſich nach der Vorſchrift zu Rom von der Geiſtlichkeit wählen und vom Volke beſtätigen zu laſſen. Unter Leo IX. geſchah es, daß Heinrich III. ihm anbot, ſtatt der Gelder, die er aus Bamberg und Fulda zöge, ihm die Stadt Benevent zu geben. Er nahm es an, es hätte ihm aber beinahe den Untergang

reitet. Benevent gehörte nämlich den Normannen und dieſe
ußte er bekriegen; der Kaiſer unterſtüzte ihn zwar, aber nicht
hörig, und Leo IX. wurde 1053 von ihnen gefangen genom- 1053
en, aber anſtändig behandelt. Der Papſt hielt mehrere Syno-
n, beſonders gegen die überhand nehmende Simonie, in Rom,
heims und Mainz. Er hat ſich auch in der Kritik verſucht,
er auf ſehr entgegengeſezte Weiſe; eine Menge falſcher Urkun-
n in den Klöſtern ließ er verbrennen, aber die Aechtheit der
chriften und des Leibes Dionyſius des Areopagiten ließ er in
egensburg beſtätigen.

Die Römer wünſchten nach ſeinem Tode 1054 wieder einen 1054
apſt vom Kaiſer, und ſchikkten Hildebrand an ihn. Dieſer gab
e Sache eine andere Wendung und bat ſich vom Kaiſer einen
ann aus, den Biſchof Gebhard von Eichſtädt, der vom
aiſer viel in Staatsgeſchäften gebraucht wurde und bisher ge-
n das Papſtthum geweſen war, um theils den Kaiſer zu ſchwä-
n, theils dieſen Mann ins päpſtliche Intereſſe zu ziehen. Er
nnte ſich Victor II. Heinrich bediente ſich noch immer ſei-
s Rathes, und ließ ihn zu ſich nach Goslar kommen, wo er
bſt während ſeines Aufenthaltes 1056 ſtarb und ihm noch ſter- 1056
ab ſeinen Sohn empfahl. Nach Victors Tode wurde ein lo-
ringiſcher Graf Friedrich, Abt von Monte Caſſino, der ſchon
pſtlicher Kanzler geweſen und deſſen Bruder Herzog von Tos-
na war, als Stephan IX. von den Römern zum Papſt er-
ählt; er ſtarb mit vielen Entwürfen gegen das deutſche Königs-
um in Italien 1058. Benedict X., unter vielen Unruhen 1058
n einigen großen gewählt, legte ſein Papſtthum vor dem recht-
ßig erwählten Papſt, einem Erzbiſchof Gerhard von Florenz,
icolaus II., nieder. Dieſer wünſchte ſich ſeines gleichnamigen
orgängers werth zu zeigen und eine beſtimmte Regel für die
apſtwahl feſtzuſezen. Nicolaus unterſchied dabei Episcopi car-
nales und Clerici cardinales, nach dem Tode eines jeden
apſtes ſollten die Episcopi zuſammenkommen und vorläufig den

neuen Papſt beſtimmen, dann mit den Clericis wählen a), wozu die römiſchen Laien ihre Zuſtimmung geben ſollten; der Kaiſer ſollte dann die Beſtätigung geben. Die Episcopi cardinales waren die ehemaligen Chorepiſkopi der römiſchen Kirche, und die Clerici cardinales, entweder ſolche Geiſtliche der römiſchen Kirche, welche den Rang der Presbyter hatten, d. h. welche lehrten, oder die Diaconi cardinales, Vorſteher der Armenhäuſer, die reiche Kapellen hatten. Daß es auch Cardinäle außer Rom geben konnte, davon war hier noch nicht die Rede.

Nicolaus that übrigens nicht wenig das Anſehen der päpſtlichen Macht zu heben. Er machte die normanniſchen Fürſten zu ſeinen Lehnsträgern, ganz gegen das Recht der deutſchen Kaiſer und der Griechen, aber Normannen und Papſt ſahen ein, daß eine Verbindung zwiſchen ihnen beiden Theilen ſehr zuträg-
1059 lich ſei. Nicolaus belehnte ſie daher 1059 mit Calabrien und Apulien, und dafür eroberten ſie zur Auskaufung ihrer Seelen den nördlich gelegenen Theil Unteritaliens für den Papſt. Auch im geiſtlichen Kirchenregiment that Nicolaus nicht wenig. Er demüthigte die beiden Kirchen in Italien, die ſich bisher für ganz unabhängig von Rom gehalten, und die Autorität der römiſchen Biſchöfe nicht anerkennen wollten, die Erzbisthümer Ravenna und Mailand. Das erſtere hatte ſich ſchon unterworfen, das leztere zügelte Nicolaus II. Er ſchikkte zwei Abgeordnete, den Cardinal Damiani und den Erzbiſchof Anſelm von Lucca nach Mailand, um über den dortigen Erzbiſchof zu richten, über welchen Klagen eingelaufen waren. Eine Unruhe in Mailand, da die Mailänder von der römiſchen Kirche nichts wiſſen wollten, ſtillte der Cardinal Damiani durch eine Rede, und als der Erzbiſchof beſſer davon kam, als er gedacht, ließ er ſich die Belehnung mit dem Ringe als Zeichen des weltlichen Beſizthums ge-

a) Schon Damiani ſagte, die Episcopi cardinales hätten eigentlich den Papſt gewählt und der übrige Clerus nur eingewilligt. Schl.

, was sonst nur der Kaiser gethan; also wieder ein neuer
riff. Nicolaus starb 1061, und nun wurde in Rom An- 1061
von Lucca durch den vorherrschenden Einfluß Hildebrands
hlt. Die lombardischen Bischöfe wandten sich aber erbittert
en deutschen Hof und gaben ihm zu erkennen, es würde
übel ablaufen, wenn diese Wahl bestätigt würde. Sie fürch-
sich nämlich vor der Strenge des neuen Papstes und be-
teten, Es sei dies gegen die lezten Vorfälle; die bisherigen
le wären vom Kaiser gewählt worden. Der Kaiser ließ da-
u Basel den Bischof Cadalus von Parma, unter dem Na-
Honorius II. wählen, der Gegenpapst Anselm nannte sich
ander II.; zugleich wurde die Vorschrift Nicolaus' II. ver-
n, weil sie nicht die kaiserliche Bestätigung erhalten. Der
t endete nicht eher, als bis 1067 der Erzbischof Hanno 1067
Köln die Vormundschaft über Heinrich IV. an sich riß, und
ie Kaiserin Agnes im großen Verdruß sich in ein Kloster zu-
ükkzog. Hanno erklärte sich für Alexander II., der nun noch ein-
al durch ein Concil zu Mantua seine Wahl rechtfertigte, die
ann vom Kaiser bestätigt wurde. Kaiser Heinrich IV. befand
ch nun ganz in der Gewalt der großen Bischöfe; Hanno mußte
ber nachher die Vormundschaft an Adalbert von Bremen ab-
reten. Beide haben alles gethan den jungen Monarchen zu ver-
erben, indem sie ihn von den Regierungsgeschäften entfernten
nd seinen Lüsten freien Lauf ließen. Heinrich IV. war durch
as Testament seines Vaters verlobt worden und hatte hernach
ie Braut geheirathet; jezt wollte er, daß die Kirche in seine
hescheidung willigte. Der Erzbischof von Mainz wollte wegen
er Folgen, die daraus entstehen könnten, für sich nicht darin
illigen, man wandte sich daher an den römischen Bischof. Alexan-
er nahm diese Gelegenheit wahr, Damiani wurde nach Mainz
eschikkt, und untersagte dort auf eine gebietende Weise die schon
n Werke seiende Ehescheidung.

1002 Damiani war 1002 zu Ravenna geboren, und verdankte in seiner Kindheit sein Leben der Frau eines Geistlichen, der er aber dafür nicht dankbar war, denn er war der größte Zelot gegen die Ehe der Geistlichen. Diese Frau brachte nämlich ihn, einen ausgesezten Knaben, seinen Eltern zurükk, und überredete die Mutter ihn zu behalten. Er studirte nachher, und war schon zu Ravenna ein angesehener Scholastikus, als er aus Sucht zur Ascetik sich entschloß in das strenge Kloster von St. Croce in der Romagna zu gehen. Dort wurde er Prior und dann Abt; ein großer Anhänger des strengen Systems, anfangs mit wenig Kenntniß der Welt, dann aber, als er mehr in das öffentliche Leben kam, mit sehr guter. Er richtete ein starkes Klageschreiben an Gregor VI., welcher das Papstthum erkauft hatte, über die vielen Laster in der Kirche, über die Habsucht und Ausschweifungen der Bischöfe. Außerdem war er ebenso ein großer Feind des Concubinats; das übele war hier nur, daß zwei ganz verschiedene Dinge vermischt wurden; denn diejenigen, die auf Ehelosigkeit der Geistlichen hielten, erklärten alle rechtmäßigen Ehen der Geistlichen für Concubinate. Nun hätte das nicht in dem Maße geschehen können, wenn man eine feste kirchliche Regel für die Einsegnung der Ehen gehabt hätte. Auch jezt noch constituirt in der katholischen Kirche nicht die kirchliche Einsegnung des Priesters das Sacrament der Ehe, sondern die Erklärung beider Theile, das Verlöbniß coram parocho, daß sie in der Ehe leben wollen. Damiani wurde bald von Nicolaus II. zu höheren Wür-
1058 den erhoben und sehr gegen seinen Willen Bischof von Ostia, eine Stelle, die an der lateranensischen Kirche haftete; sie waren Presbyter und Diener des Papstes, das heißt collaterales oder hebdomadales, von Nicolaus Episcopi cardinales genannt. Als Heinrich III. die drei schismatischen Päpste absezte und Clemens II. einsezte, folgte er besonders dem Rathe des Damiani, und trug es ihm auf dem neuen Papst Clemens seine Würde vorzuhalten, was Damiani mit vielem Anstand und Energie that.

Das lernt man aus seinen Schriften am besten kennen; er dekkt darin alle Geheimnisse der Unzucht, besonders der Knabenliebe der Cleriker, auf. Er schrieb an Nicolaus eine Epistel, De coelibatu sacerdotum, wo er darauf drang, daß alle Geistlichen sollten entfernt werden, die sich des ehelichen Umgangs nicht enthielten. Er konnte aber mit seinen guten Absichten nicht durchdringen, legte sein Bisthum 1062 nieder, und zog sich zum Ver- 1062
druß Alexanders II. und Hildebrands wieder in ein Kloster zurükk, wo er hölzerne Löffel machte, aber doch beständig Theilnahme an den allgemeinen Angelegenheiten zeigte. Er war auch ein großer Verehrer der Maria, stellte sie sogar über Christum: Gott habe erst durch die Frömmigkeit und Schönheit der Maria entzündet den Rathschluß gefaßt, das Erlösungswerk schon hier anzufangen, und den Engel Gabriel mit einem Briefe an sie geschikkt. Wenn nun aber doch dem Damiani die sittliche Reinheit des Christenthums am Herzen liegt: so müssen wir bedauern, daß solche Gemüther durch so unklare Vorstellungen verdunkelt wurden. Auch die Selbstpeinigung beschüzte er, übte mit seinen Mönchen in St. Croce die freiwillige Geißelung in drei Monaten für drei Jahre und erhielt dadurch für sein Kloster einen großen Schaz guter Werke, worüber später die Kirche schalten konnte. Auch sein Eifer gegen Simonie und Concubinat der Geistlichen war nicht rein, da er die rechtmäßige Ehe und die weltlich nothwendigen Verhältnisse, in welche die Geistlichen zum Kaiser treten mußten, vom Concubinat und der Simonie nicht unterschied. Er starb 1072. 1072

Es bildet dieser Mann den besten Uebergang zum Verständniß des Characters Gregors VII. Dieser strebte nach der höchsten auch weltlichen Macht, um in der Kirche gebieten zu können, aber wie der geizige das Geld zuerst nur als Mittel will, dann aber das Geld über ihn Herr wird: so ging es auch mit dem Wunsche der Brechung der weltlichen Macht bei Gregor.

Alexander II. wurde vom Herzog Wilhelm von der Normandie aufgefordert ſich über die zwiſchen ihm und dem däniſchen Könige Harold ſtreitigen Verhältniſſe in der Thronfolge Englands zu erklären. Die ausgezeichnete Stellung des römiſchen Biſchofs machte ihn daher in dieſem, wie in vielen ähnlichen Fällen, zum natürlichen Schiedsrichter der Gewiſſen, beſonders bei dem noch ungewiſſen Schwanken der jungen Völker. Können wir es nun der menſchlichen Schwachheit verargen, wenn Alexander ſich für Wilhelm erklärte, da dieſer ihm weit mehr Schaden zufügen konnte, als der entfernt lebende Harold; das erzeugte nun aber auch wieder das, daß die Päpſte ſich das Anſehen gaben, als hätten ſie den Normanen das engliſche Königreich verſchafft. Eine eben ſolche Macht übte Alexander über Kaiſer Heinrich IV. aus; dieſer wurde von ihm nach Rom geladen, um ſich wegen Beſchuldigungen der Simonie zu rechtfertigen, Alexander ſtarb aber 1073, ehe etwas erfolgen konnte.

1073

Wenn wir hier nun eine ſolche feindſelige Spaltung zwiſchen dem Kaiſer und dem Papſt finden: ſo fragt es ſich, worauf beruhte das? Jeder Chriſt, alſo auch der Kaiſer war in gewiſſen Fällen an ſeinen Geiſtlichen und durch dieſen an den Biſchof gewieſen. Wenn nun auch der Kaiſer in Rom gekrönt worden war: ſo war doch das nur ein einzelner äußerlicher Fall, der noch kein neues kirchliches Verhältniß begründete. Die römiſchen Biſchöfe thaten aber die größten Eingriffe ganz gegen die lezten Erklärungen der deutſchen und fränkiſchen Synoden. Ein Umſtand freilich ſcheint hier etwas zu ändern. Der deutſche Kaiſer hatte keine feſte Reſidenz; da aber Frankreich und Deutſchland ganz beſtimmt getrennt waren: ſo hätte für ihn der Erzbiſchof von Mainz als Primas die oberſte Autorität in geiſtlichen Sachen ſein ſollen. Jede Einmiſchung des römiſchen Biſchofs war daher Verlezung der biſchöflichen Rechte, die aber durchdrang, weil die großen Geiſtlichen ſelbſt eine Macht im Hinterhalt haben wollten gegen den Kaiſer, um ſich ſo mehr geltend zu machen, um

sich dann nach beiden Seiten hin wenden zu können a). Also die verkehrte Mischung des weltlichen und geistlichen war der Grund alles Uebels.

Die Wahl Hildebrands zum Papst wurde etwas tumultuarisch begangen, während nämlich das Leichenbegängniß Alexanders II. gefeiert wurde, rief ihn das Volk zum Papst aus. Man hat ihn beschuldigt, den Auflauf veranlaßt und durch Bestechungen vermehrt zu haben; allein auch bei einer ruhigen Wahl der Cardinäle würde er zum römischen Bischof gewählt worden sein. Er fing gleich nach seiner Wahl an die päpstlichen Functionen auszuüben, ohne die kaiserliche Bestätigung abzuwarten, aber weihen hatte er sich noch nicht lassen; Heinrich IV. warf ihm daher mit Unrecht vor, daß er nicht seine Bestätigung durch ihn abgewartet habe. Nun richtete er auch gleich sein Augenmerk auf die auswärtigen Länder, Spanien, Frankreich, England, Deutschland und das normännische Italien, und traf gleich die entschiedensten Vorrichtungen. Mit der Historie ging er dabei auf eine eigene Weise um. So schrieb er nach Spanien, wo die Mauren damals unterlagen, daß das christliche Königreich Spanien von jeher ein Eigenthum St. Petri gewesen. Er forderte die asturischen Fürsten auf dies Verhältniß zu erneuern, dann wolle er ihnen alles Land schenken, was sie noch von den Arabern erobern würden. Ebenso machte er es mit Ungarn, behauptete, der erste christliche Fürst von Ungarn Stephan habe von dem Papste den königlichen Titel erhalten und diesem sein Land gleich als Lehen dargebracht. Den König Philipp I. von Frank-

a) Auf der Synode von Attigny (858) war schon Karl der Kahle abgesezt und die Unterthanen von ihrem Eide losgesprochen worden. Auf der Synode zu Metz wurde 859 der deutsche König Ludwig mit dem Banne bedroht. Hatto von Mainz entschuldigt 900 bei Johann IX., daß Ludwig ohne ihn zum König gewählt worden. Siegfried von Mainz schreibt 1073 an Alexander II., die deutsche und kaiserliche Krone sei durch die Hand Petri in seiner Hand; er wollte aber seinen Beistand in der thüringschen Zehntensache. Schl.

reich bedrohete er mit einem allgemeinen Kirchenbanne wegen der von ihm getriebenen Simonie durch Verkaufung der Bisthümer. Sieht man dabei auf das Recht: so ist gar nicht abzusehen, wenn man ihm auch die größten patriarchalischen Rechte zugesteht, wie darin das Recht lag, etwas zu vernichten, was er erhalten sollte; denn es lag in jener Drohung die allgemeine Excommunication des Volkes. Und auf der anderen Seite, wenn man dem römischen Bischofe auch zugestehen wollte die Installirung der Geistlichen, das Recht die Functionen derselben selbst zu unterdrükken und ihr Amt aufzuheben: so konnte das doch nur durch eine allgemeine Auflösung aller Rechtsbegriffe durchgehen. Den Herzog Robert in Unteritalien excommuni-
1074 cirte er 1074, weil er nicht sein Land von neuem von ihm zum Lehen nehmen wollte. Robert machte sich aber nicht viel daraus; die Verhältnisse waren anders und die normännischen Fürsten mächtiger geworden. Zu Wilhelm dem Eroberer schikkte er die Aufforderung, ihm von neuem den Eid der Treue zu leisten; Wilhelm schrieb ihm aber ziemlich trokken, den Petersgroschen solle er gelegentlich erhalten, vom andern aber wisse er nichts; zugleich gestattete er keinem seiner Bischöfe nach Rom zu reisen. Hier hatte es Gregor zu thun mit einem Manne von anerkannt festem Charakter, und in seinen noch vorhandenen Briefen schärft er seinen Geistlichen, welche nach England gingen, ein, den Mann recht milde zu behandeln. Von allen diesem erhielt Gregor nur von Spanien her etwas; Barcellona ward wirklich päpstliches Lehen und wurde dem heil. Petrus mit einem Kanon von 6 Mark Silbers übergeben.

Von seinen Händeln mit Deutschland können wir nur das hierher gehörige, das kirchliche, hervorheben. Heinrich IV. hatte viel mit inneren Unruhen zu thun, besonders mit den Sachsen und Schwaben, und hatte hier einige aufrührerische Bischöfe gefangen genommen. Gregor schrieb an ihn, sie frei zu lassen und wieder einzusezen, damit sie auf einer Synode gerichtet wer-

den könnten. Das war aber die Folge der unglükklichen Verwirrung in Deutschland, wo der Lehnsträger immer höher stieg, während es in Frankreich umgekehrt ging. Das Verhältniß der Bischöfe als Reichsstände zu ihrem Kaiser und Oberherrn hatte mit den Synoden nichts zu thun. Eine allgemeine Concentrirung der Geistlichen konnte nur dadurch geschehen, daß sie ihre Besizungen aufgegeben und bloß von den Einkünften gelebt hätten, dann hätte Gregor Recht gehabt; als Stände konnten sie aber nicht anders als von ihres gleichen gerichtet werden, das heißt von ihren Fürsten. Heinrich weigerte sich dessen und berief 1076 die deutschen Bischöfe nach Worms, um den Papst 1076
abzusezen; sie stellten sich zahlreich ein und nur zwei Bischöfe von Würzburg und Metz weigerten sich zu unterzeichnen, weil ein Bischof nicht abwesend und ohne Form abgesezt werden könne. Sie hätten auch noch einen Grund mehr darin gehabt, daß ein Bischof nicht außerhalb seines Kirchensprengels könnte gerichtet werden; ein Patriarch sollte auch nur auf einer allgemeinen Synode gerichtet werden, das war also auch unrechtmäßig. Freilich konnte bei dem zerrissenen Zustande des Occidentes keine allgemeine Synode gehalten werden, eine neue Einrichtung mußte hier geschehen; der Papst war dagegen immer im Vortheil, er brauchte sich nicht einmal auf den heiligen Petrus sondern bloß auf sein patriarchalisches Verhältniß zu berufen.

Auch die lombardischen Bischöfe hielten zu Pavia eine Versammlung und erklärten Gregor für abgesezt, als einen der tumultuarisch gewählt sei und seine Functionen unrechtmäßig verwalte. Diese Beschuldigung hatte seinen Grund in der heilsamen Strenge, die Gregor über den Clerus ausübte. Gregor suchte jezt einen alten Kirchengebrauch vor, alle Jahre zu Rom eine Metropolitansynode zu halten. Das war etwas gutes, nur durfte diese nicht auf eine patriarchalische Gültigkeit Anspruch machen, sondern sich bloß auf den römischen Kirchensprengel beziehen. Diese Synode excommunicirte nun den Kaiser, verbot ihm zu regieren

und jedem ihm zu dienen. Das war beispiellos, es würde aber keine Wirkung gehabt haben, wenn nicht der Kaiser eine so bedeutende Partei gegen sich gehabt und nicht solche Schwäche gezeigt hätte. Der Bischof Herrmann von Metz bat den Papst auf dieser Synode um Gründe, sich gegen die Deutschen zu vertheidigen. Gregor behauptete in seinem Vertheidigungsschreiben an ihn, Christus hätte Petrum zum Haupt der ganzen Kirche eingesezt, da könnte also auch kein Kaiser und König ausgenommen sein. Gegen Wilhelm hatte er behauptet, Der Papst müßte für alle Könige Gott Rechenschaft geben; das war aber ein Scheingrund aus der Seelsorge hergenommen; und woher kommt die Parochie bloß des Papstes über die Könige? Dann berief er sich auf die Absezung des fränkischen Königs Childerich, als ob diese vom Papst Zacharias ausgegangen sei; ferner auf das, was Ambrosius mit Theodosius I. vorgenommen. Das war aber etwas ganz anderes; Ambrosius war da in seinem Kirchsprengel und Theodosius für diese Zeit Mitglied jener Kirche. Außerdem erdichtete er noch Facta, daß der Papst Gelasius den Kaiser Arcadius sollte abgesezt haben. Er behauptete endlich, Wenn auch sein Urtheil unrecht sei: so müßte doch Heinrich in aller Demuth mit seinem Rechtsverhältnisse hervortreten und um seine Lossprechung nachsuchen [a]).

Heinrich war in einer mißlichen Lage, die Sachsen und Schwaben hatten ein bedeutendes Heer gegen ihn aufgestellt, und
1076 1076 wurde nun eine Versammlung von vielen Fürsten und Bischöfen aber auch abgesandten Gregors zu Tribur über die Absezung Heinrichs gehalten. Es wurde endlich eine Art von Vermittlung getroffen: der Kaiser sollte sich freiwillig aller Handlungen als Kaiser enthalten, bis der Papst nochmals über ihn

a) Eine erst nach Gregors Tode verfaßte Gegenschrift zeigte das richtige und lehrte, daß Lossprechung vom Eide ein Mißbrauch des göttlichen Namens sei. Schl.

würde entschieden haben; das war eine große Demüthigung. Aber Heinrich, so schwach er war, so leicht nahm er nun die Sache. Gregor sollte innerhalb eines Jahres nach Deutschland kommen, Heinrich glaubte aber, er würde zu lange zögern und zog es vor selbst nach Italien zu gehen, nicht wissend, welche starke Partei der Papst in Italien selbst gegen sich hatte. Man nahm ihn hier überall als König auf; Gregor, der schon unterweges war, erschrak, weil er Heinrich fürchtete, und zog sich auf das Schloß Canossa zurükk. Heinrich bequemte sich hier zu der bekannten Buße, nachher aber nahm alles bald wieder seinen alten Gang. Die italienischen großen mit denen Heinrich den Papst leicht hätte in die Enge treiben können, und wobei die lombardische geistliche Partei das Centrum war, waren empört über diese Demüthigung und zogen sich vom Kaiser zurükk; es half ihm diese daher auch nichts. In Deutschland wurde bald darauf Rudolph von Schwaben zum Gegenkaiser erwählt und zugleich die Erblichkeit aufgehoben. Der Papst machte sich den bürgerlichen Krieg zu Nuze, schrieb, Er behalte sich vor über die Sache zu entscheiden, weil das die wichtigste Kirchenangelegenheit sei, unterdessen möchten sich beide Kaiser der kaiserlichen Functionen enthalten; Ungehorsam gegen den apostolischen Stuhl erklärte er für Abgötterei. Da Rudolph, dem Rechte nach der schwächere, im Investiturstreit ihm nachgab, excommunicirte er Heinrich 1080 aufs neue. Auf der ersten oder zweiten Synode 1080
zu Rom hatte Gregor es nämlich für eine Simonie erklärt, wenn ein Geistlicher von Laien sein Amt annehme. Der bisherige Gebrauch war der gewesen, Der Bischof wurde gewählt, zuweilen auch vom Kaiser eingesezt; der gewählte wurde dann vom Kaiser mit Ring und Stab belehnt, und durfte nun erst die geistlichen Functionen verrichten. Später kam dazu das Pallium vom römischen Bischofe aus, das war, wenn man es auf einen alten Gebrauch zurükkführt, das Schreiben jedes Geistlichen an seinen Metropoliten. Gregor ging darin noch weiter, dies bloß

für eine Beſtätigung auszugeben; er wollte, daß das geiſtliche ganz unabhängig vom weltlichen ſei, denn es war ſeine gewöhnliche Formel, So wie die Seele und der Leib zwar verſchieden ſeien: ſo ſei es auch das geiſtliche und weltliche; ſo wie aber der Leib das nothwendige Organ der Seele ſei und ihm diene: ebenſo auch das weltliche dem geiſtlichen.

Viele von den Anlagen Gregors, wenn auch dem Urſprunge und der Idee nach geiſtig, nahmen zulezt alle eine weltliche und
1081 ſehr gehäſſige Geſtalt an. Nachdem der Kaiſer Rudolph 1081 in Deutſchland nach einer Schlacht geſtorben war, ſchrieb er einen Homagialeid an den Biſchof Otto von Oſtia, ſeinen Legaten auf der Kirchenverſammlung zu Quedlinburg, wo alle Biſchöfe von Heinrichs Partei in den Bann gethan wurden; den Eid ſollte der neue deutſche König der römiſchen Kirche leiſten. Das war freilich in ſeinem Urſprunge nichts anderes, als der Kaiſer ſollte ſich ihm in allen geiſtlichen Dingen unterwerfen; nun wurden aber alle weltlichen Dinge und die ganze Regierung mit zu den
1084 geiſtlichen Dingen gezählt. Während auf Gregors Betrieb 1084 Herrmann von Luxemburg zum Kaiſer gewählt wurde, ließ Heinrich IV. Gregor von neuem entſezen und den Biſchof von Ravenna zum Gegenpapſt als Clemens III. wählen. Heinrich zog nach Italien, eroberte Rom und ließ ſich von Clemens krönen. Robert Guiscard, Gregors Bundesgenoſſe, nahm Rom zwar wieder, aber Gregor flüchtete und ſtarb zu Se-
1085 lerno 1085.

Die Grundſäze, von denen Gregor ausging, waren ſchon früher ausgeſprochen, und er war nicht ſo korrumpirt und ſchlecht wie ſeine Vorgänger und Nachfolger, und das hat ſein Apologet auch ſehr gut ausgeführt. Sein ſpäterer proteſtantiſcher Apologet Voigt in Königsberg iſt davon ausgegangen, daß bei Gregor immer kirchliche Abſichten zum Grunde lagen. Das iſt freilich wahr, nur die Art, wie er ſie ins Werk ſezte, war falſch, und der gröbſte Egoismus, wenn auch nur in Rükkſicht auf die

Dignität der Kirche, ist bei ihm doch nicht zu läugnen a). Der Grund zu allen diesen Vermischungen war die Art der Constitution der modernen Staaten. Das ganze System des Gregor war also nur ein Product der Zeit, und es mußte sich auch eine starke Reaction dagegen finden. Dazu war aber der Zeitpunkt noch nicht da, erst unter Gregors Nachfolgern geschah dies.

Clemens III. war vom römischen Clerus und der Stadt Rom anerkannt worden, seine Wahl war gesezmäßiger als die des Nachfolgers Gregors von der anderen Partei. Nach Salerno hatten sich nämlich mehrere Cardinäle und Geistliche begeben, und diese baten Gregor sich einen Nachfolger zu bezeichnen; er machte mehrere namhaft, den Abt Desiderius von Monte Cassino, den Erzbischof Hugo von Lyon, und besonders den Bischof von Ostia Otto aus dem Kloster Clugny. Die anwesenden Bischöfe vereinigten sich gegen die Verordnung von Nicolaus zur Wahl des Desiderius, eines strengen Anhängers von Gregor; dieser schlug es aber aus und zog sich in sein Kloster zurükk. Als er aber nach Salerno zurükkam, wurde er doch gewählt und nannte sich Victor III. Er enthielt sich jedoch aller Amtshandlungen, bis 1087 Aussicht war Rom zu gewinnen; er eroberte einen 1087
Theil der Stadt und darunter die Peterskirche; den größten Theil hatte Clemens inne. So gab es in Rom selbst zwei fungirende Päpste. Victor war in der Peterskirche wie in einem Castell, starb aber in demselben Jahre. Die Gegenpartei hätte daher wol Clemens wählen können, aber eine von Mathildis veranstaltete Synode zu Terracina, wo nur drei Cardinäle zugegen waren, die übrigen waren fremde Kleriker, wählte Otto von Ostia, der als Legat in Deutschland und Frankreich mit großer Energie das System Gregors geltend gemacht hatte, unter dem Namen Urban II. Daß von der Geistlichkeit selbst die Ordnung Ni-

a) In seiner Dictatur, die alle ausschweifende Ansprüche enthält, knüpfte er unter andern zuerst den Namen Catholicus an die Unterwerfung unter die römische Kirche. Schl.

colaus' II. verlezt wurde, kam daher, daß die Gregorianer es dem Nicolaus übel nahmen, daß die Beſtätigung vom deutſchen Kaiſer geholt werden ſollte.

Seit Nicolaus II. waren gegen die Ehe der Geiſtlichen viele Schritte gethan. Nicolaus II. hatte 1059 verordnet, kein Geiſtlicher ſollte Meſſe leſen, der eine Beiſchläferin, d. h. eine Ehefrau, habe. Ebenſo hatte Alexander II. 1067 die Entſezung jedes Geiſtlichen verordnet, der öffentlich eine Frau hielte; wer nur aus Schwachheit fehlte, ſollte auch nur vorübergehend büßen. Gregor VII. hatte ein förmliches Eheverbot gegeben, fand aber den ſtärkſten Widerſtand. In Deutſchland kam es auf einer Synode zu Erfurt zu ſolchen Thätlichkeiten, daß der vorſizende Erzbiſchof von Mainz ſeines Lebens nicht ſicher war; ſie wollten keine Synode mehr unter ihm halten. Biſchof Otto von Conſtanz begünſtigte in ſeinem Sprengel die Prieſterehe, und Abmahnungsſchreiben Gregors an die Geiſtlichen deſſelben, ihm nicht zu gehorchen, halfen natürlich gar nichts. Auch in Italien ſelbſt war der mailändiſche und ravennatiſche Clerus noch immer verheirathet.

Urban II. erklärte gleich in ſeinem Antrittsſchreiben unverholen, er werde nur nach den Grundſäzen Gregors VII. handeln. Einzelne Kleriker erhoben ſich aber immer noch gegen den angemaßten Primat des Papſtes, und in ganz England wurde vom Streite über die Inveſtitur keine Notiz genommen, ja
1095 von Wilhelm II. weder Urban noch Clemens bis 1095 anerkannt. Es war um dieſe Zeit ein berühmter Mann Anſelmus, aus dem Kloſter Bec in der Normandie, Schüler Lanfrancs, Erzbiſchof von Canterbury geworden, und Wilhelm verbot ihm ſein Pallium von Urban anzunehmen und ihn anzuerkennen. Anſelmus verſuchte, weil er ſich der Appellation an den Papſt nicht entſchlagen wollte, ſeine romaniſtiſchen Grundſäze gegen Klerus und König zu behaupten, mußte aber endlich England verlaſſen.

Urban wurde von Clemens hart bedrängt und auch in Deutſchland blieben nur wenig Biſchöfe auf ſeiner Seite, bis die Römer 1089 Clemens verjagten a). Indem Urban nun den Fuß- 1089
ſtapfen Gregors nachging, ſuchte er Conrad den älteſten Sohn Heinrichs IV., welcher 1090 wieder nach Italien gezogen war, 1090
gegen den Vater zur Empörung zu reizen. Das that dieſer; aber gleich nach ſeiner Königswahl, nachdem er 1093 zu Monza 1093
gekrönt worden, gab er dem Erzbiſchof von Mailand die Inveſtitur, ohne den Papſt zu fragen, und dieſer hatte alſo nichts gewonnen; die Verhältniſſe blieben dieſelben auch bei verbündeten Perſonen. Papſt Urban hatte noch andre ſehr böſe Händel mit dem Könige Philipp I. von Frankreich. Dieſer wollte ſich von ſeiner Gemahlin trennen, als von einer zu nahe verwandten, und entführte dann die Gräfin von Anjou ſeinem Vetter und ließ ſich mit ihr trauen. Der Papſt that dafür ihn und den Biſchof, der ihn getraut hatte, auf einer Kirchenverſammlung zu Autun, wo auch der Bann gegen Heinrich IV. wiederholt wurde, in den Bann. Wegen politiſcher Verhältniſſe gab der König nach, verſprach ſich zu beſſern und erhielt die Abſolution; da er aber ſein Wort nicht hielt, wurde er auf der Synode zu Clermont von neuem excommunicirt und ſeinen Geiſtlichen verboten, dem Könige den Vaſalleneid zu leiſten. Dies thaten aber die Geiſtlichen ſelbſt nicht, weil ſie ſich ſonſt allen königlichen Schuz bei den damaligen Fehden entzogen hätten. — In Unteritalien hatte ſich Urban einen Legaten ernannt, ohne den normanniſchen Fürſten darum zu befragen. Da dieſer aber murrte, und Urban ſeines Schuzes nicht entbehren konnte: ernannte er den Grafen Roger von Sicilien ſelbſt zu ſeinem erblichen Legaten. Man nennt dies, weil er beide Gewalten vereinigte, monarchia ecclesiastica Siciliae. — In England waren noch Streitig-

a) Urban entſchied, der Meuchelmord eines Schismatikers ſolle nur mit einer ſchicklichen Genugthuung gebüßt werden. Schl.

keiten über die Inveſtitur, wo aber König Wilhelm II. ſehr ſein Recht behauptete; der engliſche Klerus wollte auch keine Legaten haben. Nach Wilhelms II. Tode kam aber mit Heinrich I. Anſelm zurükk, und da erneuerten ſich die Inveſtiturſtreitigkeiten, indeß ſtarb Urban, und der neue Papſt Paſchalis II., aus dem Kloſter Clugny, ließ mit ſich unterhandeln. Da aber Anſelm den geſandten mehr nachgab, als ihm aufgetragen worden war: wurde ihm die Rükkehr verweigert, und keiner von den ausgemachten Punkten angenommen. Anſelm ſöhnte ſich aber mit Heinrich durch deſſen Schweſter Adelheid von Blois wieder aus; der König enthielt ſich der Inveſtitur als Berechtigung zu geiſtlichen Functionen und behielt ſich den Homagialeid vor, ließ aber die früher abgeſezten Biſchöfe wieder einſezen.

1099 Als Urban 1099 ſtarb [a]), lebte Clemens III. noch, dieſer
1100 ſtarb aber 1100. Dennoch gab es keine Ruhe; es wurden dem Paſchalis II. in kurzer Zeit drei Gegenpäpſte entgegengeſtellt, welche aber bald unterdrükkt wurden. Paſchalis, nachdem er den Leichnam des Clemens III., der in den Geruch gekommen war, Wunder gethan zu haben, hatte ausgraben und wegwerfen laſſen — ein ſtarkes Mittel gegen die Wunder — nahm den Streit gegen Philipp wieder auf und ließ den König 1100 auf einer Synode zu Poitiers mit Widerſpruch vieler Geiſtlichen und Fürſten in den Bann thun. Der Pöbel warf die Legaten zwar mit Steinen, durch ihre Standhaftigkeit und ihr ehrwürdiges Anſehen behaupteten aber dieſe ihren Plaz; der König mußte nachgeben und ſich der Kirchenbuße unterwerfen. Dies geſchah auf
1107 einer Synode zu Troyes 1107.

Auf dieſer fanden ſich auch Geſandte vom Kaiſer Heinrich V. ein, um wegen der Inveſtitur zu unterhandeln. Da

a) In demſelben Jahre hatte ſich ihm erſt Rom ganz unterworfen. — 1098 hatte er die Kirchenverſammlung zu Bari gehalten, wo über Vereinigung mit den Griechen unterhandelt wurde und Anſelm den Bann gegen ſeinen König verhinderte. Schl.

Papst gab aber nichts nach, sondern behauptete, wenn die Kleriker die Investitur nicht behaupteten: so sei Christus umsonst gestorben. Die Sache wurde vertagt auf Rom. Heinrich wollte den Streit durch Gewalt der Waffen endigen, und rükkte nach Italien. Paschalis schikkte nun Gesandte über Gesandte, und es wurde 1111 ein Vergleich zu Sutri geschlossen, worin der Kaiser sich zu Entsagung der Investitur bereit erklärte, dafür mußte aber die Kirche alle Grundstükke und alle Rechte und Einkünfte aus Regalien aufgeben und nichts als den zehnten und freiwillige Gaben behalten. An die römische Kirche war dabei natürlich nicht gedacht. Das war eine vernünftige Entscheidung, nun brauchte man nicht mehr zu investitiren. Daß dies Paschalis zugab, zeigt, daß er die Sache rein kirchlich nahm; allein die hohe deutsche Geistlichkeit, die dadurch ihre Kronlehen verlor und an den Bettelstab gerieth, nahm den Vertrag nicht an. Der Kaiser konnte den Vergleich eingehen, denn er sah wol ein, daß wenn der Vergleich angenommen wurde, er nichts verlor, und wurde er nicht angenommen: so schlug sich die Geistlichkeit auf seine Seite für die Investitur. So brach der Krieg wieder aus, der Papst wurde gefangen genommen, gab in einem neuen Vergleich (1112) die Investitur zu und mußte versprechen den Kaiser dafür nicht zu excommuniciren. 1111 1112

Paschalis wollte selbst nicht wortbrüchig sein, aber um die Sache los zu werden, gab er zu, daß das Investiturverbot bestätigt und der Vertrag von 1112 als erzwungen und ungültig widerrufen werde; er überließ die Durchführung der Sache den anwesenden Cardinälen, welche den Vertrag für ungültig erklärten. So stellte er sich theilweise unter sie, und konnte die eingenommene Stellung nicht behaupten; er erklärte sich nur als einen primus inter pares, und gab ihnen einen bisher neuen Antheil an der Kirchenregierung, denn sie konnten eigentlich keinen Beschluß fassen ohne den Papst. So hatte schon Gregor VII. die regelmäßigen römischen Synoden eingeführt, worin das lag, daß

kein Papſt ſelbſt etwas ändern könnte von dem, was ein früherer feſtgeſtellt hatte. Das Verfahren des Paſchalis war alſo ein unwürdiges Spiel mit Verträgen und der Verfaſſung, auch wäre es übel abgelaufen, wenn nicht Heinrich ſtets mit inneren Unruhen zu kämpfen gehabt hätte. Auf einer Synode in ſeinem burgundiſchen Reiche ward die Laieninveſtitur für kezeriſch erklärt und der Kaiſer ſelbſt excommunicirt, was der Papſt troz ſeines Verſprechens beſtätigte. Er ſteckte ſich hinter dieſen Vorwand, daß andere ihn excommunicirt hätten, nicht er. Eine Synode zu Rom excommunicirte den Kaiſer ebenfalls, und der Papſt beſtätigte es wieder. Doch wäre die Wortbrüchigkeit für den Papſt beinahe übel abgelaufen, denn nach einigen Jahren, als die Mark-
1115 gräfin Mathildis 1115 geſtorben war, ging Heinrich 1116 nach Italien ihre Länder zu übernehmen.

1118 Unterdeß ſtarb Paſchalis II. 1118; man wählte einen anderen Papſt, ohne den Kaiſer zu fragen, Gelaſius II., der aber vor dem Kaiſer bald nach Frankreich fliehen mußte. Der Kaiſer
1119 ließ einen anderen (1119) wählen, Gregor VIII., welcher als Erzbiſchof von Braga ihn gekrönt hatte. Gelaſius ſtarb 1119 in Clugny, und die ſechs Cardinäle ſeines Gefolges wählten den ſonſtigen päpſtlichen Legaten in Frankreich, Guido Erzbiſchof von Vienne als Calixtus II. Er war mit dem Könige von Frankreich und dem Kaiſer verwandt, was dieſer Winkelwahl einige Garantie gab, aber der urſprüngliche Begriff eines römiſchen Biſchofs im Begriffe der päpſtlichen Monarchie war hier durchaus verloren gegangen; er war ex parte infidelium, d. h. außerhalb ſeines Kirchenſprengels gewählt von ſolchen, die ſich für ſeinen Sprengel nicht intereſſiren konnten.

Erſtes ſcholaſtiſches Zeitalter.

Bisher haben wir Anſelmus Erzbiſchof von Canterbury kennen gelernt in Bezug auf die kirchliche Verfaſſung als

einen Vertreter der Rechte der Bischöfe und ihrer Unterordnung unter den römischen Patriarchen, und er hatte immer das constanteste Beispiel gegeben diese Autorität gegen die weltliche zu behaupten. Er trat nun aber eben so streng auf in anderer Beziehung gegen seinen Monarchen. Er war zu Aosta geboren und hatte früher in seiner Jugend, als er Lanfrancs Schüler war, geschwankt, ob er Mönch oder Einsiedler werden oder ob er nach seines Vaters Tode ins bürgerliche Leben zurükktreten sollte, und er entschied sich auf Rath des Bischofs von Rom zum Mönchsleben im Kloster Bec, wo er Prior und Scholasticus, nachher Abt wurde; die weltliche Herrschaft darüber hatte er einem anderen übergeben, sich selbst nur die Leitung des Unterrichts vorbehalten. Aber in Angelegenheiten dieses Klosters durch Verbindung der Normandie mit England reiste er nach dem lezteren Lande, dort regierte seit 1087 Wilhelm II. Rufus, Sohn Wil- 1087
helm des Eroberers, der in kirchlichen Dingen sehr leichtsinnig gehandelt und viele Bisthümer und Abteien, als sie erledigt waren, unbesezt gelassen hatte, um deren Renten zu ziehen. Das Erzbisthum von Canterbury war nach Lanfrancs Tode auch unbesezt geblieben. In einer tödtlichen Krankheit wurde der König aber bewogen die geistlichen Stellen wieder zu besezen, und da wurde Anselmus wider seinen Willen 1093 zum Erzbischof von 1093
Canterbury eingesezt. Der König genas nachher, und Anselm blieb mit dem Könige beständig im Streit über das Unbesezsein mehrerer geistlicher Stellen; auch entstand der Streit über sein Pallium aus Rom zur Zeit Urbans II., den Wilhelm II. nicht anerkannte. Dieser wurde vermittelt durch den päpstlichen Legaten, der 1095 das Pallium mitbrachte, und den König für Ur- 1095
ban II. gewann. Nach Wilhelms II. Tode folgte Heinrich I., von dem sich Anselmus aufs neue sollte belehnen lassen; der Erzbischof weigerte sich aber die neue Investitur anzunehmen, da dem Könige dieselbe von Rom aus verboten sei. Es war das bei seiner Wahl freilich auch schon der Fall gewesen, nur war es

damals tumultuariſch dabei hergegangen; oder er iſt auch vielleicht erſt ſpäter entſchieden auf die päpſtliche Seite übergetreten.

Vorzüglich iſt an ihm ſeine litterariſche Thätigkeit wichtig, einmal die dogmatiſche, dann die philoſophiſche, welche plözlich wie aus nichts durch ihn hervorkommt. Man ſieht ihn an als den erſten Scholaſtiker; dies iſt halb wahr. Die erſten Keime der ſcholaſtiſchen Theologie werden nämlich gewöhnlich in Anſelm und Roscellin angenommen, als ſolchen die den Realismus und Nominalismus repräſentiren. Dies iſt aber mehr der Gegenſaz der ſcholaſtiſchen Philoſophie als der ſcholaſtiſchen Theologie, der eigentliche theologiſche Gegenſaz hat aber mit dieſem philoſophiſchen nichts zu thun. Anſelm ſprach ſich gegen das nominaliſtiſche aus, von der theologiſchen Seite aber erklärte er ſich für die Untrüglichkeit alles deſſen, was als Fortſezung der Kirche angeſehen werden könne. Roscellin hatte in die Theologie das Prinzip der freien Kritik gebracht; dies Kriterium kam aber in der Theologie auch im umgekehrten Verhältniß vor. Die Benennung dieſer Periode der Theologie, Scholaſtik, hat auch eigentlich nichts mit dieſem Gegenſaz zu thun, ſondern dieſe iſt rein das äußere Verhältniß betreffend, unter welchem dieſe wiſſenſchaftliche Darſtellung vorkam und wodurch auf gewiſſe Weiſe ihre Methode bedingt wurde.

Was nun der Ausdrukk ſcholaſtiſche Theologie und ſcholaſtiſche Philoſophie eigentlich bedeute, darüber iſt man uneins. Es gab offenbar kein anderes Erhaltungsmittel der wiſſenſchaftlichen Tradition als die mit den Klöſtern verbundenen Schulen; es gab nämlich faſt keine anderen Schulen als dieſe. Diejenigen, welche die ſich dem geiſtlichen Stande widmenden leiteten, hießen Scholaſtici, und in jedem größeren Kloſter war immer Einer, welcher die Mönche unterrichtete, um ſie über den großen Haufen der Laien zu erheben. In dieſen Schulen nun wurden gelehrt die weltlichen Wiſſenſchaften und die theologiſchen, die weltlichen in dem Trivium und Quadrivium; die Dialektik auf der einen Seite,

die Musik auf der andern wurden immer mehr Hauptsache. Die leztere fand ihre Anwendung im Cultus, die Dialektik und Grammatik a) war von der andern Seite das Fundament aller weitern Bildung. Neben diesen wurden die theologischen Wissenschaften gelehrt, exegetische Vorträge gehalten, Sammlungen von den Erklärungen der Kirchenväter, besonders auf die lateinischen beschränkt. Dadurch verlor die Schriftauslegung freilich alles eigenthümliche, und der Anfang der scholastischen Theologie ist so der Untergang der Schriftauslegung geworden. Bei der dogmatischen Seite war seit langer Zeit Augustin der allgemeine Typus, dem man folgte. Die Hauptpunkte, in denen die ganze Lehre zusammengefaßt war, waren 1) die Trinität, Menschwerdung des Sohnes Gottes und das Verhältniß der Naturen und Person Christi. 2) Die Lehre von der Gnade und dem freien Willen, wozu die ganze Prädestinationslehre gehörte. 3) Die Lehre von den Sacramenten, die erst neuerlich wieder durch Paschasius und Berengar eine dogmatische Gestalt gewonnen hatte. In diese wurde aufgenommen die ganze Theorie und Auslegung des christlichen Cultus, dessen Centrum der Meßkanon schon seit langer Zeit war. Dies war die ganz allgemeine Form, welche schon seit dem Zeitalter des Augustin eigentlich zu datiren ist, und nach welcher seit Karl dem Großen die Bildungsanstalten unter den germanischen Völkern angeordnet waren.

Was nun die rein weltlichen Wissenschaften betrifft: so ward die Medicin nur empirisch getrieben. Gerbert, der nachherige Sylvester II., war wißbegierig zu den spanischen Arabern gegangen, von wo er mathematische und naturhistorische Kenntnisse, die den Franken fremd waren, mitbrachte, aber erst später gewan-

a) Bei der Grammatik hätte man wol zuerst an die Anwendung derselben auf die Schriftauslegung zu denken, aber die Stunde derselben war jezt noch nicht gekommen. Man schloß sich meist an die Vulgata an; die griechische Kenntniß war sehr sparsam, hebräisch noch weniger zu finden.

nen die Araber einen allgemeinen wissenschaftlichen Einfluß. Die Hauptsache war immer die Theologie. Das kanonische Recht war auch vom Recht die Hauptsache; es waren viele Gesezsammlungen fortgesezt und erneuert worden, wo überall die kirchlichen Gesezе die Hauptsache bildeten, es waren auch die meisten administrativen Gesezе in Beziehung auf das Verhältniß der weltlichen und geistlichen Macht gegeben; das Rechtsprechen war ein empirisches, die römischen Rechtsschulen entstanden erst nach einiger Zeit.

So erklärt sich nun der Name Scholastiker aus dem Ursprunge; aber dieser Form wegen war schon lange jeder gelehrte ein Scholasticus genannt; ein Beispiel davon ist Scotus, der nie einer solchen Schule vorgestanden. Aber geht man von dieser Ableitung aus: so würde man auch mit Unrecht scholastische Theologie oder scholastische Philosophie als eine besondere Sekte ansehen. Bedeutet scholastisch das wissenschaftliche: so ist dieser Zusaz überflüssig; höchstens bei der Theologie, da der Gebrauch dieses Wortes nicht bestimmt war; oft bedeutete es so viel als Religiosität. Daß nun die ganze Entwikklung der scholastischen Theologie erst jezt erfolgte, müssen wir nicht so ansehen, als ob etwas neues entstanden wäre, sondern sie war bisher nur zurükkgedrängt durch das Bestreben der Verbreitung des Christenthums. Nun war es nächstdem der weltliche Charakter, den die Geistlichkeit bekommen hatte, welcher sie mehr zu weltlichen Bestrebungen hinlokkte und verursachte, daß die bedeutendsten geistlichen Stellen mit solchen oft besezt wurden, die kein geistliches Bestreben hatten. Nun aber auf der einen Seite die expansive Thätigkeit zur Ruhe gekommen, auf der andern Seite mehr Ruhe eingetreten war, konnte diese sogenannte scholastische Richtung mehr zum Vorschein kommen. Die Produktivität zeigt sich jezt wieder in größerem Maße; es fängt die Zeit an, wo die Bemühungen, die seit Karl dem Großen auf diese Seite waren gewendet worden, erst anfingen Frucht zu tragen.

Was nun aber die Anknüpfung dieses Anfangspunktes an Anselmus betrifft: so ist das richtig, sofern von Philosophie die Rede ist, nicht von Theologie. Schon dem Berengar war vorgeworfen worden, die Sache dialektisch behandelt zu haben; also diese Behandlung der theologischen Fragen ist älter. Auch Lanfranc, der nie etwas auf dem Gebiete der eigentlichen Philosophie geleistet hat, aber schon sehr das syllogistische Verfahren anzuwenden suchte, hieß allgemein ein Dialektiker. Es war dies der ganze Typus der Schule in Bec, schon als Anselm hinkam, daß die theologischen Fragen alle dialektisch behandelt wurden. Sieht man es als die allgemeine Form der scholastischen Theologie an, die theologischen Gegenstände zu behandeln unter der Form einzelner Fragen, die in einen Complexus verbunden werden, nachdem darüber disputirt ist: so ist diese Methode auch bis auf Augustinus zurükkzuführen. Sie wurde veranlaßt durch den Mangel an systematischer Form und an Zusammenhang in den wissenschaftlichen Bestrebungen auf dem theologischen Gebiete. So wurden viele Discussionen dadurch eröffnet, daß Einer einem einzelnen Lehrer eine jede wichtige Frage vorlegte; so konnte aber nie ein Gegenstand methodisch und systematisch auf seine Prinzipien geführt werden, es blieb ein atomistisches Verfahren, wo der Gegenstand in beliebige kleine Theile zerlegt wurde, die man zu einem Aggregate vereinigte. Auch später, wo man mehr systematisch zu verfahren begann, ist das die untergeordnete Form gewesen: so in den Dogmatiken noch lange nach der Reformation. Das hatte sich also allmählich gebildet, tritt aber hier erst recht hervor, wo die Thätigkeit wieder mehr dafür erregt worden war. Daß es sich so gebildet, liegt daran, daß das eigentlich wissenschaftliche Element so gut als nicht vorhanden war, daß es keine eigentliche Phllosophie mehr gab. Da nun mit Anselm zuerst wieder ein wirkliches Philosophiren hervortritt: so hätte das eher können ein Gegengewicht werden gegen die unvollkommene scholastische Methode, aber es war nicht mächtig genug; wenn auch

die ſpäteren Scholaſtiker oft viel ſpekulatives Talent zeigten: ſo konnte es doch nicht ſiegen über dieſe unvollkommene traditionell gewordene Form.

Wie unterſcheiden wir nun die ſcholaſtiſche Theologie und Philoſophie? Beſonders macht Anſelm dieſe Beſtimmungen ſchwer, da er in beiden Gebieten von denſelben Prinzipien ausgeht. Vorläufig nehmen wir zur Theologie das, was aufs kirchliche zurükkgeht, zur Philoſophie, wo das nicht der Fall iſt, wenn die Gegenſtände auch noch ſo theologiſch ſind. Anſelms Hauptwerke erläutern das; es ſind zwei philoſophiſche Schriften, Monologium und Proslogium, beide haben es zu thun mit Beweiſen für das Daſein Gottes, alſo der Gegenſtand betrifft die Fundamente aller Theologie, aber die Betrachtung trennt ſich vom kirchlichen los, und bleibt im reinen und iſolirten Gebiete der Kombination von innen heraus. Sein theologiſches Hauptwerk iſt, Cur deus homo? Hier geht er überall auf das kirchliche zurükk; die beſtimmte Form der Erlöſung iſt hier als eine Nothwendigkeit dargeſtellt, und dadurch auch etwas rein chriſtliches zugleich philoſophiſch; es iſt eine wirkliche Deduction, aber auf eine in der Offenbarung gegründete Thatſache zurükkgehend. Wie viel nun hierbei in der theologiſchen Behandlungsweiſe verfehlt und wie das philoſophiſche religiös iſt, wird eine kleine Analyſe erklären. Anſelm geht für beide Klaſſen von Productionen von dem Prinzipe aus, daß er den Glauben als das urſprüngliche und erſte ſezt, und dies auch bei den Beweiſen für das Daſein Gottes ſo wie über die Erlöſung; non intelligo, ut credam, sed credo ut intelligam, war ſein Symbol. Bald nachher wurde das Prinzip umgekehrt, es geht zurükk auf den alten Unterſchied von πίστις (credo) und γνῶσις (intelligo). Ich glaube, aber ich will einſehen, was ich glaube; jenes aber als das urſprüngliche. Alſo gehört er nicht zu denen, die davon ausgehen, daß der Glaube die Tochter der Theologie ſei, oder ſcholaſtiſch ausgedrükkt, welche erſt einſehen wollen, da-

mit ſie glauben können und den Glauben andemonſtriren. Der Glaube, der überall ſeiner Speculation zum Grunde liegt, iſt auch nichts anderes als das ſeiner Frömmigkeit zum Grunde liegende. Wäre er dabei ſtehen geblieben, den Gedanken des göttlichen Weſens recht daraus zu entwikkeln, ſo daß ſeine dialektiſche Auseinanderſezung denſelben Inhalt nur in einer anderen Form gehabt hätte, nämlich das was in ſeinem Gemüthe Glaube war: ſo wäre es richtig geweſen. Aber indem er meinte, intelligere ſei ein demonstrare, beweiſen auf ſyllogiſtiſche Weiſe, wie man es mit einzelnen Säzen thut: fehlte er in Bezug auf die Behandlung dieſer allumfaſſenden Gegenſtände. Er fand auch darin ſeinen Gegner, deſſen Beweis Carteſius ſpäter wiederholte.

Wenn ſein Beweis über das Daſein Gottes iſolirt wäre: ſo würde man ein Mittel haben, des Anſelmus Philoſophie und Theologie zu ſondern, aber auch dieſen Beweis entwikkelt er nach der Trinität; Philoſophie und poſitiv chriſtliches iſt durchaus bei ihm Eins. Wenn wir ihn alſo als einen neuen Anfangspunkt einer Entwikklung anſehen: ſo iſt zu ſagen, Durch ihn iſt ein Zuſtand begründet, in dem Philoſophie und Theologie Eins ſein ſollen. Nach der Reformation ſehen wir beides deutlich geſchieden; das ſcholaſtiſche Zeitalter iſt das Einsſein von dieſen beiden, von denen ſich das eine nachher als Philoſophie, das andere als poſitive Theologie ſonderte.

Anſelms Prinzipien finden wir in drei Hauptformen, 1) credo ut intelligam, „ich glaube, aber nachher will ich es auch verſtehen; gelingt mir aber lezteres nicht: ſo gebe ich das erſtere nicht auf.“ 2) Dem Glauben muß die Erfahrung vorangehen, credo postquam expertus sum; qui non expertus est, non credide-rit, alſo zurükkgegangen auf das urſprünglich innere. 3) Was in der katholiſchen Kirche geglaubt wird, darüber kann und ſoll man nicht fragen, ob es ſo ſei, ſondern bloß, wie es ſei. Dieſe Formel erhellt nun das credere und intelligere mehr, Man ſoll nichts intelligere, was nicht vorher geglaubt worden

iſt; wenn man aber dem credere die innere Erfahrung vorangehen ſoll, das credere aber intelligere iſt: ſo muß ſein intelligere eben auf der Erfahrung der katholiſchen Kirche begründet ſein. Anſelm geht davon aus, daß die Kirche das vor der Erfahrung der einzelnen hergehende ſei; allein in der anfangenden chriſtlichen Kirche konnte doch nicht die Erfahrung des einzelnen von einem ſchon vorhandenen Complexus der Lehre abhängen. Das Verhältniß des Katholicismus zum Proteſtantismus iſt das, daß beide von ganz verſchiedenen Prinzipien über die Kirche ausgehen; dennoch ſind auch dieſe erſten Beſtimmungen die erſten Spuren des eigentlichen Katholicismus in der Geſtalt eines Prinzips, unbewußt war es freilich ſchon längſt in der Praxis vorhanden. Das ſcholaſtiſche, was ſich in der Form von quaestiones und disputationes über ſie zeigt, war nicht in ihm allein und in ihm zuerſt, ſondern da ſtellt man den Berengar und Lanfranc ihm mit Recht voran. Die Schulen von Troyes und Bec ſind, wie ſchon geſagt, die Muſter geworden, nach denen ſich die nachherigen bildeten. Das Aufſuchen von Gründen und Gegengründen war die Form, in denen ſich die Lehre ausbildete. Wenn nun über dieſe Form ein Urtheil gefällt werden ſoll: ſo war es eine gute Methode für die damalige Zeit, als Reizmittel zur Entwikklung der Speculation eben deshalb gut, weil auf dieſem atomiſtiſchen Wege keine Befriedigung in einem organiſchen Zuſammenhange hervorgehen kann.

Was die Trinitätslehre des Anſelm ſelbſt betrifft: ſo iſt ſie kurz dieſe, „Das höchſte Weſen, wie er es demonſtrirt, ſpricht ſich ſelbſt aus in einem ihm conſubſtantialen Worte (die zweite Perſon); dann liebt das höchſte Weſen das Wort, und das ſubſtantielle Wort wieder das höchſte Weſen, und die gegenſeitige Liebe iſt die dritte Perſon. Nun beweiſt er nachher, daß ebenſo die zweite Perſon intelligentia und memoria des Vaters ſei. Da ſieht man, daß mit demſelben Rechte geſagt werden kann, Das höchſte Weſen hält ſich ſelbſt feſt mit einem ihm conſubſtantialen

Gedächtniß; ebenſo, Es verſteht ſich ſelbſt mit einem ihm conſubſtantialen Verſtändniß; dabei kommt alſo nichts heraus. Fragt man nun, Warum denn das Wort ſubſtantial ſei: ſo antwortet er, Weil das höchſte Weſen kein Accidens hat; consubstantia aber und accidens ſind gleich. — Das Weſen des Chriſtenthums, die innere Erfahrung, in die Form des Denkens zu bringen, geht aber nicht; das Geſez des Denkens ſoll der Erfahrung vorangehen. Das Prinzip in allen dieſem iſt richtig, die Anwendung deſſelben aber verfehlt.

Das bedeutendſte Produkt des Anſelmus, Cur Deus homo, worin er die Nothwendigkeit der Erlöſung deduciren will, hat den Fehler auf der entgegengeſezten Seite. Um ſo deduciren zu können, ſezt er vieles aus der Erfahrung voraus, was der Glaube nicht vorausſezen kann, was erſt bewieſen werden mußte. „Die gefallenen Engel hätten müſſen erſezt werden.“ Das Grundfactum iſt aber getrennt von jeder Erfahrung, es wird alſo etwas zum Grunde gelegt aus dem Complexus der katholiſchen Lehre. „Dieſer Erſaz nun hätte nur genommen werden können aus den Menſchen;“ Engel und Menſchen zuſammen bilden darnach die ganze geiſtige Natur. „Aber die Menſchen wären durch den Fall Adams unfähig geworden, dieſen Erſaz hervorzubringen, da die nicht gefallenen Engel ſchuldlos geweſen ſeien, jene mußten alſo erſt ſchuldlos gemacht werden. Nun geht er vom Begriffe der Schuld als einem debitum aus, „Der Menſch werde der Schuld los durch die solutio.“ Dieſe solutio zum Hauptmerkmal der Erlöſung zu machen iſt ihm neu; nicht als ob ſie nicht ſchon bei anderen vorgekommen wäre, aber dieſe centrale Stellung iſt bei Anſelmus neu. „Die solutio debiti als freiwilliges (spontanea) iſt die satisfactio.“ Nun kam es darauf an auszumitteln, wie für den Menſchen eine satisfactio zu finden ſei. In der Praxis bezog ſich die satisfactio auf das Verhältniß des einzelnen zu dem, was die Kirche von ihm fordert, alſo Pönitenz und gute Werke waren bisher als satisfactio angeſehen worden. Alles

gute, was der Menſch thun kann, iſt er aber ſchon an ſich Gott ſchuldig, es muß alſo gefunden werden, was einer bezahlen kann, ohne ſchuldig zu ſein. Der Menſch ſelbſt hat nun nichts, iſt alſo zur satisfactio unvermögend, der die satisfactio leiſtende muß alſo major ſein, quam omne quod non est deus. Um nun aber für Adam und ſeine Nachkommen die satisfactio zu leiſten, mußte dieſer von Adam abſtammen, die satisfactio kann daher nur geleiſtet werden in der Blutsverwandtſchaft. Ein freilich außer der Erfahrung liegender Saz; ebenſo der Saz, Die Engel hätten nicht erlöſt werden können, weil es wegen ihrer Nichterzeugung keine Verwandtſchaft unter ihnen giebt. So war nun die Nothwendigkeit der Incarnation für die Erlöſung bewieſen; die unvermiſchte Zeugung war mundius et honestius.

Die Trinität hatte er ſchon bewieſen. Wer aus ihr ſollte alſo erlöſen, oder warum nicht das göttliche Weſen ſelbſt? Nun ſagte er, „Die katholiſche Kirche lehrt, daß nur Einer aus dieſer Trinität es ſein könnte; ich darf daher nicht mehr ſagen Ob ſondern Wie. Der Erlöſer als ſolcher in der Vereinigung des göttlichen und menſchlichen werde nun Sohn genannt; hätte alſo die zweite Perſon in der Gottheit nicht die Erlöſung unternommen: ſo gäbe es zwei Söhne.“ Die zweite Perſon in der Gottheit an ſich heißt aber in der Bibel nie Sohn; er hätte ſich hier weit ſchikklicher noch auf die katholiſche Kirche zurükkziehen können. „Nun war der Erlöſer auch ſchuldig alles gute zu thun; Was that er zur satisfactio? Was war er nicht ſchuldig? Er war von Natur unſterblich, und die Herrlichkeit dieſes Lebens hinzugeben war alſo eine solutio indebita, und hinreichend die Sterblichkeit dieſes Lebens mit allen Sünden zu tilgen.“ Woher weiß man nun, daß Chriſtus als Menſch unſterblich war? Er antwortet, „Weil Adam auf ſeine Entſtehung keinen Einfluß gehabt.“ Dieſer Saz iſt unſtatthaft, denn Anſelm lehrt deutlich, daß Maria mit zur Entſtehung Chriſti beigetragen habe; Adam hat aber doch Einfluß gehabt auf die Entſtehung der Maria, es iſt auch

die Unſterblichkeit Chriſti als Menſchen eine von der katholiſchen Kirche nie feſtgeſtellte Lehre geweſen.

Zu der Zeit Anſelms war eine Kirchenverſammlung zu Bari, wo er zugegen war und wo zugleich gehandelt wurde über die Differenz in der Lehre der griechiſchen Kirche. In Bezug auf dieſe Verhandlungen conſtruirte Anſelm die katholiſche Lehre über die processio spiritus ſo, „Es müſſe doch zwiſchen dem Sohne und Geiſte eine Relation ſtatt finden, weil ſie zur Conſubſtantialität des göttlichen Weſens gehöre; der Sohn müſſe vom Geiſte ſein oder der Geiſt vom Sohne. Deus kann aber nicht anders de deo ſein als nascendo oder procedendo; nasci ginge nicht vom Sohne aus, denn das weſentliche ſeiner Relation iſt das nasci. Sollte alſo der Sohn vom Geiſte ſein: ſo müßte er natus esse, dann hätte er aber zwei Väter; daher müſſe die Relation des Geiſtes, das procedere auch auf den Sohn ausgedehnt werden, alſo spiritus s. de filio ſein.“ Anſelm lehrte in Bezug auf die Formel deus de deo, „Der Vater ſei deus de quo est deus; der Sohn und Geiſt ſeien deus de deo.“ Nun wird aber deus de quo est deus auch auf den ganzen Inbegriff des göttlichen Weſens ausgedehnt; Anſelm bemerkte zwar dieſe Ungleichheit, widerlegte aber die Einreden ſehr ſchwach, nämlich daß keine Priorität und Poſteriorität darin läge; das gignere und nasci, das procedere und emitti ſei etwas ewiges. Allein dadurch kommt der Unterſchied der Paſſivität und der Aktivität nicht heraus.

Er ſchrieb noch eine andere Abhandlung de conceptu virginali et origine peccati, worin er ſagt, „Es ſei allerdings im Menſchen von ſeiner Geburt an Sünde, vermöge der Sünde Adams, ſie ſei aber in den Kindern als ein geringeres, nämlich nur die aus der corruptio naturae entſtandene Unfähigkeit das gute zu thun, was der Menſch zu thun ſchuldig ſei (solvendi debiti), nicht eine poſitive Verderbung der Natur. Das leztere ſei ſie daher nicht, weil die Menſchenkinder zwar in Adam waren, aber nicht perſönlich (fuerunt quidem in illo sed non ipso),

alſo iſt die Erbſünde der Kinder als ein peccatum naturale geringer als die erſte Sünde Adams, welche ein peccatum personale war. De libero arbitrio ſtellt er die negative Behauptung auf, „Es beſtehe der freie Wille nicht in der Freiheit ſündigen oder nicht ſündigen zu können, denn freier wäre, wer das gute nicht verlieren könne.“ Gott wirke das böſe in den böſen durch die Schuld ihres Willens.

Gleichzeitig mit Anſelm, aber im Gegenſaz mit ihm, lebte Roscellin, Canonikus in Compiegne, der den Begriff der Perſönlichkeit in der Trinität angriff, „Wenn die drei Perſonen nicht auch drei Dinge (res, οὐσίαι) waren: ſo wäre auch nicht zu begreifen, wie der Sohn allein ſollte Menſch geworden ſein, und nicht alle drei.“ Nun neigte er ſich zugleich dahin zu ſagen, „Da in der Kirche die Incarnation des Sohnes allein gelehrt werde: ſo müſſe man das annehmen.“ [a]) So kam aber ziemlich ein Tritheismus heraus [b]), und Roscellin wurde auf einer Sy-
1092 node zu Soiſſons als Tritheiſt verdammt und mußte widerrufen. Er trug aber ſeinen Lehrſaz nachher wieder vor nach dem Erſcheinen von Anſelms Liber de fide trinitatis et incarnatione verbi contra blasphemias Ruzelini. Es iſt von ihm ſelbſt nichts übrig, ſondern wir kennen ſeine Behauptungen nur aus dem Geſchichtſchreiber dieſer Synode und aus Anſelm.

Roscellin wird angeſehen als Anführer der Nominaliſten, ſo wie Anſelm als der der Realiſten. Ihr Unterſchied bezog ſich auf das Verhältniß des Gattungsbegriffes zu den einzelnen Dingen und auf das Verhältniß der Realität beider. An das Alterthum knüpft man ſie auf dreifache Weiſe an. Die Plato-

a) Anſelm meinte, die Beantwortung von Roscellins Frage über die Incarnation beruhe darauf, daß der Menſch nicht ſei aufgenommen in die unitas naturae, ſondern in die unitas personae. — Deus verbum und homo filius virginis ſeien Eine Perſon. Schl.

b) Roscellins Grund, de eadem re non est vera simul affirmatio et ejus negatio. Wenn Vater und Sohn kein anderer ſind: ſind ſie nicht Vater und Sohn. Schl.

niker behaupteten, die universalia ante rem als einzig wahre; die Aristoteliker behaupteten die universalia in re also in ihnen das einzig wahre als doch mit ihnen zusammen. Die Stoiker behaupteten die einzelnen Dinge seien die wahren, die Gattungsbegriffe seien bloß die dialektischen Zeichen. Jene beiden hießen Realisten, die letzteren Nominalisten, als deren Anhänger Roscellin angesehen wurde. Roscellin hätte demnach streng sagen müssen, Die drei Personen seien das wahre in der Gottheit, der allgemeine Begriff der Gottheit bloß der Name, das ihnen allen gemeinschaftliche. So hat es aber Roscellin nicht gethan, obwol Anselm doch ähnlich gegen ihn polemisirt, indem er sich so erklärt, Wer nicht begreifen könne, daß etwas Mensch sei anders als Individuum, der könne überhaupt keinen anderen Begriff vom Menschen haben als den der einzelnen Personen, und könne überhaupt nicht begreifen, wie der Mensch vom göttlichen Worte angenommen sei aber nicht die Person a). Hier ist sehr bestimmt ausgesprochen, was man später die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, abgesehen von ihrer Vereinigung mit der göttlichen, nannte. Darnach ist also Roscellin völlig Nominalist. Anselm nannte die Gottheit *τοιτὸν*; dem schreibt er Realität zu, Vater und Sohn seien so zwei, daß sie nicht substantia sondern bloß durch ihre Relationen verschieden. Demnach hätte Anselm auch sagen müssen, Weil vom göttlichen Worte der Mensch aufgenommen worden, nicht in die Einheit der Naturen sondern bloß in die der Personen: ist er auch nicht in die göttliche Substanz aufgenommen worden, sondern es ist bloß eine Vereinigung der menschlichen Substanz mit einem Complexus von Relationen, was einen Doketismus der göttlichen Natur giebt.

a) Qui nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo: quomodo comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. — Qui non potest intelligere, aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget nisi humanam personam. Quomodo ergo iste intelliget, hominem assumptum esse a Verbo non personam? Schl.

Anſelm giebt zu, man könne die drei Perſonen res nennen, aber bloß tres res personales, una res essentialis; wenn die drei Perſonen wirklich tres res wären: ſo wäre Gott ein natum compositus. Wie ſelbſt Anſelm in dieſe ſpeculative Widerlegung des Roscellin eingeht, bevorwortet er, Es könne auf dem chriſtlichen Gebiete nicht unterſucht werden, ob das ſo ſei, was die Kirche lehre, und keine Meinung aufgeſtellt werden, die das, was die Kirche nicht lehre, ſtüzen wolle; Roscellin geht aber durch ſeine Dilemmen aus dem chriſtlichen Gebiete hinaus, Wer aus dieſem Glauben herausgegangen, den müſſe man auch nicht durch die Schrift ſondern durch die Vernunft widerlegen. Darin liegt das πρῶτον ψεῦδος der Scholaſtiker. Wenn ihn Anſelmus mit Vernunftbeweiſen außerhalb des chriſtlichen Gebietes überführen wollte, ſo mußte ihm jener auch glauben, der Glaube ging alſo nicht voran, ſondern wurde begründet, bewieſen. Nach dieſem Grundſaze kann man mit keinem über den Glauben ſtreiten, der aus der chriſtlichen Kirche herausgetreten wäre; das leztere wollen wir aber von Roscellin gar nicht behaupten. Den Glauben begründen auf dem Wege, auf dem man fortgehen wollte, iſt eben das fehlerhafte, gegen das ſich die Reformation widerſezte.

Dies zu verdeutlichen wählen wir gleichzeitig Biſchof Hildebert von Mans, früher Schüler des Berengar; er war 1055 geboren und ſtarb 1134. Es giebt von ihm ein dogmatiſches Syſtem unter dem Titel Tractatus theologicus, worin er ſeine Prinzipien ſo erklärt, Er wolle die Lehren der katholiſchen Kirche secundum pietatem erklären. Es liegt darin zweierlei zugleich, 1) daß er wirklich das, was pietas in Bezug auf Gott iſt, die chriſtliche Frömmigkeit, zum Grunde legen und darauf alles beziehen will; das iſt das vollkommen richtige. Nun liegt aber 2) auch die pietas gegen die Kirche darin, und demgemäß ſagt er, Er wolle ſie auch erklären, wie es dem Anſehen der Kirche und der ausgezeichnetſten Lehrer angemeſſen ſei, alſo ex auctoritate, und da legte er die Beſchlüſſe der allgemeinen Synoden

zum Grunde, die weder kritisirt noch umgearbeitet werden sollten, „Ihre Zeit wäre die eigentliche Bildungsperiode des Lehrbegriffs.“ Gegen diese Autorität lehnte sich die Reformation auf, nicht gleich zu Anfang sondern später zu einer besseren Zeit. Anfangs freilich legte man auch diese Canones den Glaubenssachen zum Grunde, nachher protestirte man dagegen Folgerungen aus ihnen zu ziehen, und das lezte konnte allein das protestantische sein. Hildebert zum Beispiel sagte von Christo, Er habe zwei Willen, das hätte die lezte constantinopolitanische Kirchenversammlung verordnet, mithin müßte es auch so bleiben. An einem andern Orte erklärt er selbst, „Er könne nicht begreifen, wie jemand etwas nicht glauben wolle, da es Augustin behauptet hätte.“ Von eigentlich speculativen Prinzipien kann also hier nicht die Rede sein, obwol man das dialektische und Berengars Schule nicht verkennen kann. Wir finden also, wenn wir hiermit Anselms philosophisches Werk Monologium vergleichen, die scholastische Philosophie und scholastische Theologie. Die Scheidung zwischen beiden war angelegt, wurde aber bald vermischt besonders durch Abälard.

Hildebert erklärt den Glauben, Es sei eine Gewißheit von unsichtbaren oder abwesenden Dingen, die über die Meinung (δόξα) hinausgingen, aber hinter der Wissenschaft (ἐπιστήμη) zurükkblieben. Darnach ist also der Glaube etwas unvollkommenes, die Wissenschaft steht höher. Der Glaube ist zugleich dadurch etwas theoretisches, dem aber durch eine andere Stelle im Werke abgeholfen wird, wo es heißt, „Der Glaube sei eine Tugend,“ d. h. ein Prinzip des Handelns. Hätte er beides zugleich gesezt, etwa, Er sei ein Prinzip des Handelns, ohne daß er zugleich Wissenschaft zu sein brauche: so ließen wir uns das gefallen. So aber den Gegenstand zu zersplittern war die Methode dieses Zeitalters. Hildebert sagte auch, daß Christus keinen Glauben gehabt hätte; das kommt daher, weil der Glaube bei ihm etwas unvollkommenes war, und er Christo also ein

Schauen zuschreiben mußte und keinen Glauben. Das ist aber auch eine Wendung, wobei das exemplarische in Christo verloren geht; er hätte auch eine Art angeben müssen, wo in Christo der Glaube gewesen sei. In eigentlich theologischen Resultaten stimmt er sehr mit Anselm überein, beide gehen auf Augustin zurükk.

Nach Entwikklung der Anfänge des Scholasticismus werden wir die Hauptlehrer dieser Periode zu charakterisiren haben; wir gehen jezt aber erst zu einem andern Gegenstande über. Anselms Theorie über den Ausgang des heiligen Geistes beruhet auf einer neuen Verhandlung der lateinischen und griechischen Kirche und auf dem Zusammenfallen mit den Kreuzzügen. Es ist schon früher erwähnt das mönchische Niederlassen in dem gelobten Lande und das unzureichende der Opposition dagegen. Die Wallfahrten, die schon seit Hieronymus stattfanden, nahmen unter der Herrschaft der Seldschukken immer zu. Die Türken legten auf das Wallfahren Abgaben und das wurde von den Pilgern als ein Drukk empfunden, aber auch die orientalischen Christen wurden auf mancherlei Weise gedrükkt und zogen als Bettler im Occident umher. Aus diesem Verkehre sind die Kreuzzüge entstanden. Schon Sylvester II. suchte zu einem Kreuzzuge zu er-
1074 wekken. Gregor VII. machte mit Heinrich IV. 1074, als er sich mit ihm ausgesöhnt hatte, auf Anregung des Kaiser Michael Ducas einen Entwurf zu einem solchen Zuge, an dessen Spize er sich selbst stellen wollte. Es wäre also die Behauptung etwas
1093 falsches, daß Peter von Amiens, der 1093 nach Jerusalem kam, die Kreuzzüge veranlaßt hätte; er brachte bloß Empfehlungsschreiben des Patriarchen von Jerusalem an Urban II., der
1095 auch zuerst 1095 auf einer zahlreichen Kirchenversammlung zu Piacenza und dann zu Clermont allen Bischöfen empfahl, den Weg nach Jerusalem zu predigen, und sich ein eidliches Versprechen geben ließ, daß die Occidentalen den orientalischen Christen zu Hülfe kommen wollten. Peter zog darauf noch weiter umher, und so entstand der erste Kreuzzug. Man hat über Ur-

bans politische Plane dabei besondere Hypothesen gemacht. Er soll die Absicht dabei gehabt haben, die Fürsten durch Theilnahme an den Kreuzzügen und durch Entvölkerung zu schwächen und für die Kirche zu gewinnen, die in Ruhe unterdessen ihren Vortheil wahrnehmen konnte. Allein dies ist wol zu tief gesucht; er konnte unmöglich voraussehen, welche Folgen das haben würde und wie viel Fürsten Europas darin würden verwikkelt werden. Die Absicht erscheint ganz natürlich, wenn man die Vorbereitungen dazu, die damaligen Begriffe von der Verdienstlichkeit der Wallfahrten, von den Reliquien u. dgl. gehörig beurtheilt. Die Bedrängniß der orientalischen Christen ist gewiß der erste Impuls dazu, das ganze also etwas rein religiöses gewesen, obwol bald bewußtlos alle Impulse und Motive, die die Zeit beherrschten, sich in dieser Begebenheit abspiegelten. Dazu kam, daß in den abendländischen Völkern der Wanderungstrieb noch keinesweges ganz erloschen war, sondern den Nationen instinktartig einwohnend und immer unterhalten war. Wir erwähnen hier bloß das kirchliche.

Die Bewegung fing damit an, daß 1096 und 1097 zwei große Heere nach dem Oriente zogen. Bei dem ersteren waren der Einsiedler Peter und ein ihm ähnlicher Gefährte, Gauthier Sansavoir, Anführer eines Vortrabes von 50—60,000 Mann Gesindel, die schon in Europa gegen die Juden als ungläubige wütheten, aber theils unterweges theils in Asien von den Türken niedergemacht wurden; nur ersterer rettete sich aus Asien nach Constantinopel zurükk mit 3000 Mann. Das große Heer unter Gottfried von Bouillon und Hugo von Vermandois, Bruder des französischen Königs, rechnet man auf 300,000 Mann; Gottfried zog durch Ungarn, Hugo durch Italien, wo auch Boëmund von Tarent, Robert Guiscards Sohn, sich einschiffte. Es ist bewunderungswürdig, wie diese Macht sich zusammenhalten konnte; der Erzbischof von Puy war als päpstlicher Legat dabei. Schon als man mit der Belagerung 1096 und 1097

von Antiochia beschäftigt war, wurde bei einer Hungersnoth durch vieles Fasten und Gebet eine größere Sittenstrenge eingeleitet und ein großer Bußtag angestellt. Antiochia war der erste Hauptplaz, den die Kreuzfahrer gewannen, denn Nicäa hatten sie nicht erobert, sondern der Kaiser Alexius Comnenus hatte mit den Türken einen Vertrag geschlossen, daß sie ihm die Stadt übergäben.

Der griechische Kaiser benahm sich überhaupt, obwol er die Sache mit angeregt hatte, sehr zweideutig; freilich wegen der üblen Nachbarschaft. Allein Alexius war im ganzen ein treuloser Mensch, wie sich auch in seinen theologischen Angelegenheiten zeigt. Die Bogomilen (auf bulgarisch κύριε ἐλέησον), eine Secte in der Bulgarei, hatten viele gnostische Mythen. Sie hatten von der Natur Christi eine doketische Vorstellung und behaupteten, daß Eva unzüchtig umgegangen mit dem Satanael, und Kain daher ein Sohn des Satanael sei. Der Sohn und Geist seien damals geschaffen; kurz, sie sollen eine vorübergehende Trinität angenommen haben, die sich nachher in eine reine Einheit aufgelöset habe; sie erklärten sich aber auch gegen vieles superstitiöse. Alexius brachte die Lehre sehr hinterlistig aus ihrem Oberhaupte Basilius heraus und ließ diesen verbrennen. Das ist einer von vielen damals vorkommenden Fällen. Euthymius Zigabenus, der davon Nachricht giebt, ist im geschichtlichen Gebiet unkritisch und auch nicht gehörig unterrichtet; er sagt nicht, ob Reste von den früheren Kezereien unter dem Volke geblieben waren, oder ob der Doketismus von neuem erfunden wurde.

Nachdem Antiochia erobert war, wurde der griechische Patriarch wieder hergestellt, allein bald sezte man ihn ab und einen Occidentalen an seine Stelle und schrieb nach Rom, ganz Syrien sei durch Christus dem römischen Stuhle (Romanae religioni et fidei) unterworfen; eine für Rom sehr willkommene Sache. So ging es auch in Jerusalem her, welches unter einem

großen Blutbad 1099 erobert wurde. Der griechiſche Patriarch 1099
von Jeruſalem hatte ſich nach Cypern geflüchtet, und hier ſchritt man gleich dazu, einen occidentaliſchen Mönch, Arnold, Hofkaplan Roberts von der Normandie, einen höchſt frivolen und ehrgeizigen Mann, zum Patriarchen zu machen. Ein päpſtlicher Legat, welcher nachher ankam, Dagobert, verdrängte ihn aber, und belehnte im Namen des Papſtes die Fürſten mit den gemachten und zu machenden Eroberungen. Er ließ ſich ferner von dem ſchwachen Gottfried den unabhängigen Beſitz von Jeruſalem verſprechen, und brachte es hier weiter, als es die Päpſte mit Rom hatten bringen können. Gottfried wollte die Stadt Jeruſalem ſo lange behalten, bis er eine neue Stadt zu ſeiner Reſidenz würde eingenommen haben, doch wurde daraus nichts. Der neue Patriarch gelangte bald zu großem Reichthum und führte ein üppiges Leben, während das occidentaliſche Heer Noth litt. So riß von Seiten der Geiſtlichen die größte Ausartung, unter den Heerführern Uneinigkeit, Sittenloſigkeit und Superſtition bei dem Heere ein, ſo daß nur die größte Formloſigkeit des ſaraceniſchen Heeres die Chriſten noch Fortſchritte machen ließ. Die Superſtition theilten auch die Heerführer, wohin die Wunderſage von dem glänzenden weißen Ritter auf dem Oelberge gehört; und ein Enthuſiasmus, der ſolche Unterſtüzung gebrauchte, muß auch in der Superſtition ſeinen Grund gehabt haben. Die meiſten Fürſten kehrten, nachdem ſie ihre Gelübde gelöſt hatten, zurükk, und das neue Königreich Jeruſalem hatte von Anfang an ein ſchwächliches Leben, wozu noch die Uneinigkeiten der chriſtlichen Heerführer kamen; die Muhamedaner verfuhren aber doch auf eine äußerſt rechtliche Weiſe gegen die Chriſten. Die geiſtliche Seite betreffend: ſo war es ſchwer zu ertragen, daß ſolche dem Heere nachgezogene Geiſtliche gleich die höchſten Würden in Antiochia und Jeruſalem erhielten. Dieſe Patriarchen geriethen auch bald in Streit mit den Fürſten, aber ihr ſchnelles Emporkommen verurſachte auch, daß alle Fehler

der Sittlichkeit des abendländischen Clerus zur höchsten Stufe
1120 stiegen, wie man sie nirgends anders findet. 1120 wurde eine Kirchenversammlung zu Sichem gehalten, die nichts eiligeres zu thun hatte, als Vorschriften zu einer allgemeinen Sittenstrenge zu geben. Das gute findet sich wol am meisten ausgeprägt in Gottfried von Lothringen und in Tancred. In Gottfried zeigt sich ein reines Bestreben, sich als bewaffneten Pilgrim darzustellen; von Tancred ist zwar auch ein christlich ritterliches Wesen zu rühmen, aber doch ist er dem Gottfried nicht gleichzustellen, denn er zeigte sich nachher als ziemlich eifersüchtig.

Ein Paar neue Institutionen im Orient sind recht aus dem Geiste dieser Zeit hervorgegangen, 1) die Brüder des Hospitals St. Johannis, die Johanniter. Es war schon früher ein Xenodochium, Hospital für wallfahrende Pilger, vorhanden gewesen; hieran schloß sich nun die neue Stiftung an. Ihre
1118 bestimmte Regel erhielten sie von Raymond du Puy 1118; ihre Eintheilung war in Ritter, dienende Brüder und Priester, welche die Pflicht hatten die Pilger zu schüzen und zu pflegen. 2) Die Tempelritter; erst Hugo von Payens und sechs andere, die nach Art der Clerici cathedrales leben wollten und den Zwekk hatten, für die Sicherheit der Straßen zu sorgen und für die Pilger zu wachen. Beide Institute gelangten in kurzer Zeit zu einem erstaunlichen Reichthum und großer Ausartung. Die Hospitaliter drükkten den Clerus, entzogen ihm seine Einkünfte und wetteiferten mit ihm im Reichthum und Wohlleben. Die Tempelherren benuzten es, daß ihnen Balduin einen Theil seines Palastes beim salomonischen Tempel einräumte; sie mischten sich bald in politische Angelegenheiten und sind auf diese Weise ausgeartet.

Endlich wurde um diese Zeit auch im Occident zwischen dem deutschen Kaiser und dem römischen Bischofe Friede geschlossen, und es kam nun endlich einmal zu einer festen Ordnung. Nach Paschalis Tode wurde Gelasius II. und von Heinrich IV. der

Erzbiſchof von Braga als Gregor VIII. zum Papſt gewählt. Gelaſius mußte nach Frankreich flüchten und ſtarb in Cluny, worauf der Erzbiſchof Guido von Vienne als Calixtus II. gewählt wurde. Dieſer war aus dem burgundiſchen Hauſe und mit den regierenden Häuſern von Deutſchland und Frankreich verwandt. Er hielt gleich 1119 eine allgemeine Synode in 1119
Rheims, wo franzöſiſche, engliſche und deutſche Biſchöfe waren. Der König von England gebot ſeinen Geiſtlichen, welche dahin reiſten, nichts neues zu ſtipuliren und ihm keine überflüſſigen Erfindungen mitzubringen. Hier wurde auch mit Heinrich V. unterhandelt; der Kaiſer hatte noch viele innere Kämpfe, und zeigte ſich daher geneigt in Sachen der Inveſtitur nachzugeben, aber plözlich nahm er ſein Wort wieder zurükk, wurde aber dafür excommunicirt. Später kam Calixt II. in den Beſiz von Rom, nahm Gregor VIII. gefangen und verwies ihn auf eine ſehr unanſtändige Weiſe in ein Kloſter. Nachdem dies Hinderniß gehoben, kam 1122 das bekannte Concordat zu Worms zu 1122
Stande, worin beide Theile ſich gegenſeitig eine Urkunde ausſtellten. Heinrich verſprach vor Gott, die Inveſtitur der Biſchöfe mit Ring und Stab dem Papſt und ſeinen Nachfolgern zu überlaſſen; Calixt II. erlaubte ihm dagegen den freien Zutritt bei der Wahl der Biſchöfe, das Recht in ſtreitigen Fällen nach dem Rath des Metropoliten zu entſcheiden, und die Belehnung mit dem Scepter in ſechs Monaten für die Regalien; ſo war alſo die Sache ordentlich getheilt. Allein nach ein paar Jahren ſtarb Heinrich; Lothar II. von Sachſen folgte, und bei ſeiner Wahl 1125
wurde die Sache ſchon wieder ſtreitig. In einem päpſtlichen Schreiben kam vor, daß die Biſchofswahlen nicht mehr ſollten durch die Gegenwart der Kaiſer beengt werden; das wurde nun gleich ſo ausgelegt, als ſtände im Concordat, ſie ſollten gar nicht zugegen ſein. Ob das abſichtlich geſchah, läßt ſich nicht entſcheiden, zutrauen aber läßt es ſich der römiſchen Curie. Nach Calixts Tode 1124 war wieder eine ſtreitige Papſtwahl; die römi- 1124

ſchen Cardinäle wählten Cöleſtin II., aber beim Te Deum drangen die römiſchen Großen in die Kirche und riefen Honorius II., der Biſchof von Oſtia war, zum Papſt aus. Cöleſtin legte ſeine Würde nieder, und das that Honorius auch, aber um ſich hernach aufs neue rechtmäßig wählen zu laſſen. Er ſtarb
1130 1130. — So haben wir alſo die Begründung der ſcholaſtiſchen Theologie, die heiligen Züge, den Frieden mit dem römiſchen Stuhl im Abendlande.

Gegen die immer mehr Ueberhand nehmende Superſtition erhoben ſich in dieſer Zeit verſchiedene Stimmen. Eine ſtarke Polemik gegen die kirchlichen Mißbräuche finden wir im ſüdlichen Frankreich. Peter von Bruis erklärte ſich gegen die Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Erlangung der Seligkeit, gegen das Kreuzeszeichen, die guten Werke für Todte und die Transſubſtantiation. Er predigte gewaltig, wurde aber 1124 verbrannt.
1124 Das von ihm angefangene Werk ſezte fort Heinrich v. Bruis, der eine große Menge Anhänger fand, die ſich Petrobruſianer oder Henricianer nannten. Er wurde gerühmt als ein großer Prediger; er trug dieſelbe Lehre vor, und predigte vorzüglich gegen die Unſittlichkeit des Clerus. Die Sekte wurde beſonders in der Grafſchaft Toulouſe geduldet, aber von der Geiſtlichkeit und namentlich von Bernhard von Clairvaux
1148 ward auf einer Synode zu Rheims 1148 Heinrich als Ketzer verdammt und bis an ſeinen Tod im Gefängniß behalten.

Andere Oppoſitionen gegen die Macht der Geiſtlichkeit fingen in dieſer Zeit auch an, nöthigen uns aber erſt zur Geſchichte der Päpſte wieder zurükkzukehren. Honorius II. ſtarb ſchon 1130 und es entſtand wieder eine Spaltung unter den Cardinälen, aus der zwei Päpſte, Innocenz II. und Anaclet II., hervorgingen. Der leztere war der Sohn eines getauften Juden, aber reich, und hatte das römiſche Volk auf ſeiner Seite; Innocenz mußte daher Rom verlaſſen und nach Frankreich flüchten. Anaclet, der ſeine Stüze in Italien ſuchen mußte, erkannte Roger II.

als König an; Innocenz wurde in Frankreich, England und Deutschland anerkannt, und Kaiser Lothar wollte sich die Bedrängniß des Papstes zu Nuze machen, ihm Hülfe zu versprechen unter der Bedingung der Zurükknahme der Investitur; allein da stellte sich der heilige Bernhard auf die Seite des Papstes und brachte den Kaiser wieder davon ab. Die mathildischen Ländereien, welche dem Papste vermacht waren, aber der Kaiser in Besiz genommen hatte, erhielt Lothar 1133 für 100 Mark 1133
Silbers jährlich zum Lehn von Innocenz. Lothar gab sich alle Mühe den Papst nach Rom zu bringen, und leistete ihm viel ausgezeichnete Dienste; demnach betrug er sich mit der größten Bescheidenheit, Innocenz mit der größten Anmaßung. Lothar hatte 1136 Rom erobert, weil die Peterskirche aber Anaclet be- 1136
hielt, ließ er sich im Lateran krönen; den König Roger belehnten beide mit Apulien, indem sie zugleich die Fahne bei der Belehnung hielten. Als Anaclet 1138 bald nach Lothar starb, 1138
wurde Victor IV. dem Innocenz entgegengestellt, aber durch Bernhard bewogen abzudanken, mit Hülfe jedoch von Innocenzs Gelde. Innocenz, jezt alleiniger Papst, hielt 1139 ein großes 1139
Concil im Lateran, wo die Bisthümer ganz als Lehensgüter betrachtet und eine dem Feudalsystem ähnliche Ordnung ausgesprochen wurde. Innocenz wurde indeß noch wieder einmal von Roger gefangen genommen.

Während der Spaltung, die in Italien eine große Anarchie hervorgebracht hatte, war zu Rom ein Geistlicher aufgetreten, Arnold von Brescia, ein Schüler Abälards, und darum schon Bernhard verhaßt, welcher in Rom selbst gegen die weltliche Macht des Papstes redete und einer großen Autorität genoß. Er stellte dar, wie die Päpste nichts als Bischöfe sein sollten, und wie ihre weltliche Macht etwas bloß erschlichenes sei. Er bat die Römer, die Verbindung mit dem Kaiser herzustellen, so daß sich dadurch die weltliche Macht des Papstes von selbst vernichten müsse. Er erhob sich auch auf dem lateranensischen Concil,

aber Innocenz legte ihm Stillschweigen auf. Er wollte eigentlich nur, was Paschalis in Sutri angeboten hatte, aber er mußte
1140 flüchten und begab sich 1140 nach Frankreich und, weil ihn Bernhard dort verfolgte, nach Zürich. Seine Worte fruchteten aber nachher: die Römer blieben in beständiger Empörung gegen Innocenz. Dieser that auch noch einen öffentlichen Akt, indem er Frankreich mit dem Interdict belegte, weil König Ludwig VII. einen nicht rechtmäßig erwählten Bischof durchaus nicht anerkennen wollte.

1143 Innocenz starb 1143 und nach kurzem Zwischenraume folgte
1145 Eugen III., Schüler Bernhards. Er mußte aber Rom gleich im folgenden Jahre verlassen und nach Frankreich gehen, weil die Römer Ernst damit machten, die justinianische Verfassung wieder herzustellen. Sie baten den deutschen König Conrad III., wieder von Rom aus die Welt zu regieren, sie versprachen ihm die größte Treue; Conrad zweifelte aber an der Solidität des Antrags, denn die Römer hatten schon mehrere Jahre lang in Empörung gelebt, und nahm ihn daher nicht an. Es ist auch wol wahrscheinlich, daß, wenn es auch geschehen wäre, die Opposition der oberitalienischen Städte gegen die folgenden Kaiser von den Römern auch nachgemacht worden wäre, da es unmöglich war, daß die Kaiser beständig hätten in Rom sein können. Unter den früheren Päpsten hatte Cölestin II., Schüler Abälards und Vertheidiger Arnolds, das Interdict des französischen Reiches aufgehoben, und unter Lucius II. hatte sich Alphons von Portugal, bisheriger spanischer Lehnsträger, unabhängig gemacht, und erklärte dem Papst, Portugal habe schon lange als ein Lehen des heiligen Petrus bestanden, er möge ihn für vier Unzen Gold jährlich belehnen. Unter Lucius II. war Arnold von Brescia nach Rom zurükgekehrt, da beide Schüler Abälards gewesen. Unter Eugen ward er aber aufs neue verurtheilt, und, nachdem er geflüchtet, später von Kaiser Friedrich I.
1155 ausgeliefert und in Rom 1155 unter Hadrian IV. hingerichtet.

Papst Eugen III., als er wieder aus Rom vertrieben war, hielt 1148 in Rheims eine Kirchenversammlung, wo aber die 1148
Uebermacht des heiligen Bernhard und des französischen Clerus so groß war, daß der italienische Clerus darüber dem Papste die heftigsten Vorwürfe machte. Der Papst sehnte sich daher nach Italien, und kehrte nach Unterhandlungen mit den Römern dahin zurükk. Er erlaubte sich in seinem Schreiben an den Kaiser zu äußern, Der Kaiser habe beneficio suo die Krone erhalten, und er würde ihm gerne noch mehrere Wohlthaten erzeigen. Diesen Ausdrukk griffen die deutschen Fürsten auf und baten den Kaiser, diese Anmaßung nicht zu ertragen. Der römische Stuhl hatte sich Deutschland und Frankreich durch seine Legaten sehr verhaßt gemacht, und Friedrich I. war auch der Mann dazu, sich sein gutes Recht nicht nehmen zu lassen. Der Papst wollte sich aber auch seiner Macht nicht begeben, ja ein Legat sagte sogar, Woher denn der Kaiser seine Krone habe, wenn er sie nicht vom Papste hätte? Der Papst suchte nun erst die deutschen Bischöfe aufzureizen, als dies aber nicht glükkte, zog er gelindere Saiten auf, „Er habe gar nicht die Würde des Kaisers gemeint, sondern bloß den Akt der Krönung, und beneficium heiße nur ein gutes Werk, wodurch man sich andern verpflichte."

Nach Hadrians IV. Tode 1160 wurden zwei Päpste ge- 1160
wählt, Alexander III. und Victor II., der leztere war vom Kaiser rechtmäßig erwählt. Kaiser Friedrich I. berief sich auf das wormser Concordat, wonach er bei streitigen Bischofswahlen entscheiden sollte, und schrieb daher eine Versammlung nach Pavia aus, wohin er beide Päpste citirte. Alexander wollte davon nichts wissen; Victor aber erschien, wurde daher anerkannt und vom Kaiser in Italien auf dem päpstlichen Stuhle erhalten. Beide Päpste thaten sich gegenseitig in den Bann; Alexander ging nach Frankreich, und obgleich französische und englische Bischöfe zu Pavia gewesen, wurde doch Alexander allmählich von Frankreich und England als rechtmäßiger Papst anerkannt. Nach

1164 Victors Tode 1164 wurde Paſchalis III. erwählt. Jezt kam
1167 Friedrich I. nach Rom, ließ ſich 1167 krönen und machte den Vorſchlag, beide Päpſte ſollten abdanken und eine neue freie und rechtmäßige Wahl getroffen werden. Daraus wurde indeß nichts, aber der Kaiſer behauptete in Rom ſeine Oberherrſchaft vollſtändig, nur konnte er nicht eine längere Reſidenz verſprechen.

Eine zweite Oppoſition gegen die Päpſte ging von England aus. Dort hatte Heinrich II. einen profanen Menſchen, einen Diaconus, Thomas Bekket, an ſich gezogen, und zulezt zum Erzbiſchof von Canterbury gemacht, erwartend, daß der, dem er ſo viele Wohlthaten erwieſen, auch in ſein kirchliches Intereſſe eingehen würde. Der König täuſchte ſich aber. Er ließ
1163 darauf zu Clarendon 1163 eine große Verſammlung halten, die nichts weniger bezwekkte, als den König zum Oberhaupt der Kirche zu machen; es wurden die Rechte der Biſchöfe feſtgeſtellt, die Excommunication ohne Bewilligung des Königs unterſagt, die Appellation nach Rom verboten u. dgl.; alſo ganz das Vorſpiel der Reformation unter Heinrich VIII. Bekket weigerte ſich anfangs, mußte aber hernach dieſe Verordnungen doch unterſchreiben. Man kann nicht ſagen, daß Heinrich ſich dabei eine Gewalt in geiſtlichen Dingen angemaßt habe; Bekket ließ ſich aber vom Papſt Alexander von dieſer ſeiner Unterſchrift dispenſiren, und flüchtete hernach nach Frankreich. Es wurden hierauf Unterhandlungen gepflogen und Heinrich ſah ſich genöthigt, aus Furcht vor dem Interdikt nachzugeben. Er that es aber auf eine ſehr zweideutige Weiſe; er verſprach bloß alle Einſchränkungen, die zu ſeiner Zeit gegen die Freiheiten der römiſchen Kirche gemacht wären, abzuſtellen. Das betraf bloß die Appellation nach Rom, alles andere war älter, und auch dieſe wußte er durch polizeiliche Maaßregeln ſehr einzuſchränken. So finden wir alſo eine zwiefache Oppoſition gegen die päpſtliche Macht, 1) vom Volke aus Arnold von Brescia, denn wenngleich Kleriker, war er doch ganz Mann des Volkes, und die Petrobruſianer; und

2) von der fürſtlichen Macht aus, Kaiſer Friedrich I. in Deutſchland und Heinrich II. in England. Beides konnte aber keine gehörige Reaction gegen das Papſtthum hervorbringen, weil die Gemüther der Maſſe noch zu ſehr an dem äußerlichen hingen; und da die Rechtszuſtände, die ſich in einer ſtürmiſchen Zeit gebildet, auch noch nicht ein gehöriges Verhältniß zwiſchen den Regierern und regierten ſelbſt conſolidirt hatten: ſo konnte der Papſt die lezteren gegen die erſterrn benuzen und die weltliche Macht mußte ſich demüthigen. Heinrich II. that dies, ohne ſeinem Anſehn etwas zu vergeben; Friedrich aber befand ſich in ungünſtigeren Umſtänden, doch auch ſo, daß er ſein Anſehn und ſeine Würde dabei feſtſtellte.

Paſchalis ſtarb 1168 und Calixt III. wurde gewählt, auch 1168
von Friedrich beſtätigt, aber hernach mit einer Abtei abgefunden.
Alexander III., nachdem er ſich mit den weltlichen Feinden 1177 1177
ausgeſöhnt, gab 1179 auf dem lateranenſiſchen Concil ein neues 1179
Geſez über die Papſtwahl; von einer Beſtätigung durch die italieniſchen Könige oder Kaiſer war nicht mehr die Rede. Aber wie ſollte es ſelbſt mit ſtreitigen Biſchofswahlen geſchehen? Alexander wählte dazu zwei Mittel: er entfernte den niederen Clerus von der Papſtwahl; dies konnte aber nur ſo geſchehen, daß er, indem er etwas ihn repräſentirendes in das Cardinalscollegium brachte, die Anzahl der Cardinäle erhöhte, und nahm dazu auch einige römiſche Große. Damit nun ferner jede ſtreitige Wahl aufgehoben würde, verordnete er, daß nur der rechtmäßiger Biſchof ſein ſollte, der zwei Drittheile der Stimmen für ſich habe; alſo eine große Annäherung an die gegenwärtige Form.

Wir gehen nun wieder über zur Betrachtung der Lehre, zur ſcholaſtiſchen Theologie. Man kann nicht behaupten, daß die folgenden Scholaſtiker ſich die Speculation des Anſelm angeeignet hätten, obgleich die dialektiſche Behandlung bei allen fortbeſtand; aber eben ſo wenig folgten ſie dem Roscellin, ſondern es herrſchte eine große Mannigfaltigkeit. Man hat von

dieſem Punkte aus in das ſcholaſtiſche Zeitalter den ſogenannten Gegenſaz des myſtiſchen und ſcholaſtiſchen hineingebracht. Dieſen können wir aber nicht gelten laſſen, obgleich das daher kommt, weil beide Ausdrükke weitſchichtig ſind; wenn man aber unter ſcholaſtiſch die dialektiſche Behandlung einer gewiſſen Frage und Vergleichung des entgegengeſezten verſteht: ſo ſieht man, daß ſich das mit jedem gehörig vereinigen läßt. So werden wir bei vielen dieſer Männer beides zuſammen finden. Es zeigt ſich das auch ſchon bei Anſelm, der von einer inneren Erfahrung ausgeht, und das iſt doch eigentlich das, was man überall unter dem myſtiſchen verſteht; aber wenn einmal Theologie erſt da angeht, wo man die innere Erfahrung zum Verſtändniß bringen will: ſo war die ſcholaſtiſche Methode ebenſo dazu geeignet, und die Form iſt alſo da gleichgültig. Aber nicht theilte das die Menſchen in zwei Theile, ſondern es war das etwas, was die wenigſten ſelbſt verſtanden. Der Unterſchied lag darin, wie viel jeder glaubte durch Demonſtration im Gebiet der Theologie ausrichten zu können.

Nach dieſen Vorerinnerungen wollen wir einige der vorzüglichſten Männer aus dem lezten Viertel des eilften bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts durchnehmen.

Einer der erſten iſt der Erzbiſchof Hugo von Rouen (ſtarb 1164); er ſchrieb ſieben Bücher Geſpräche, worin er mit ſcholaſtiſcher Methode die theologiſchen Gegenſtände behandelte. Er verglich das Verhältniß der Einheit des göttlichen Weſens zu der Dreiheit der Perſonen mit der Einheit des Menſchen als Perſon und der Zuſammenſezung aus Leib und Seele. Das war ganz im Sinne des Anſelm. Die Seele nach dem Bilde Gottes giebt auch eine Analogie für die Trinität: Selbſtbewußtſein (Vater) zeugt Selbſterinnerung (Sohn) und aus beiden entſteht Selbſtliebe (Geiſt). Er ſagte, Der Vater ſei im göttlichen Weſen das unmittelbar handelnde, der Sohn, durch welchen er handle, der Geiſt ſei die Urſache des alle göttlichen Handlungen

begleitenden Wohlgefallens. Hier treffen zwei Prinzipien zusammen, das erste ist anselmisch, das zweite und dritte biblisch. Ueber die Sünde wider den heiligen Geist sagt er, Diese begingen die, welche das Amt der Schlüssel verachteten, d. h. die Gewalt zu binden und zu lösen, weil dabei keine wahre Buße bestehen könne. Man vereinigte sich darüber, daß der Geist die Selbstliebe des göttlichen Wesens ist, darnach wäre die Sünde wider den heiligen Geist die Sünde wider die Selbstliebe des göttlichen Wesens. Das kommt daher, weil man durch die innere Erfahrung, nicht durch die Bibel, die Speculation begründen wollte. Uebrigens ist auch etwas biblisches in Hugo. Er schrieb auch für seinen Clerus als Erzbischof und Seelsorger, und in diesem Fache enthielt er sich aller Speculation. Aber in dem höheren theologischen Wissen tritt die Verwirrung überall ein, weil das, was Philosophie sein und bleiben sollte und sich auf Speculation gründete, mit dem theologischen, das sich auf die innere Erfahrung gründet, verwechselt wurde. Hugo trug auch eine mildernde Meinung über die Imputation der Erbsünde vor, obgleich im Gegensaz gegen seine realistischen Prinzipien, wonach die Seele eine einzelne Erscheinung der menschlichen Natur wäre; denn hier folgte er dem Hieronymus, der behauptete, daß die Seele jedesmal für den Körper neu erschaffen werde a). „Die Seele sündige in Adam, insofern sie in dem von Adam abstammenden Fleisch sündige." Es trug dazu seine gesunde theologische Ansicht bei.

Wir kommen auf Abälard, nehmen mit ihm aber zugleich auf Petrus Lombardus, Petrus und Gilbert von Poitiers (Porretanus), die quattuor labyrinthos Galliae nach Gauthier, Canonicus von St. Victor zu Paris. Abälard war eigentlich Dialektiker und stand darin mehr auf der Seite des

a) Die Meinung des Hieronymus ist nominalistisch im Vergleich mit der augustinischen. Schl.

Roscellin, so wie Gilbert von Poitiers auf der realistischen. Schüler Roscellins und Wilhelms von Champeaux studierte er nachher Theologie unter Anselm von Laon, als Philosoph war er Nominalist. Er lehrte eigentlich Dialektik, aber seine Schüler drangen in ihn, auch theologisches zu lehren, und zwar nach seinem Prinzip, „Man könne nichts glauben, was man nicht verstände." Das hat seine Richtigkeit, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist; die einzelnen Lehrbestimmungen können nur als Gedanken aufgefaßt werden, und da hatte Abälard Recht, das seinen Schülern zu sagen. Der Glaube aber als πίστις im alten ursprünglichen Sinne in einer Zeit, wo die kirchliche Lehre noch nicht bestand, geht nicht von der Erkenntniß aus, sondern erzeugt die Erkenntniß; insofern hatte auch Anselm Recht, daß das credere das intelligere begründe. Man thut also dem Abälard Unrecht, wenn man ihm Schuld giebt, er habe den Glauben an Christum auf die Erkenntniß begründen wollen; das wollte er nicht, wol aber lag eine solche Tendenz in Anselmus, der den Glauben an Gott demonstriren wollte, also auch die Erlösung. Auf diesem Standpunkte stand aber Abälard nicht; er geht auf die kirchliche Lehre zurükk, die doch immer von etwas innerem ausgeht, wenngleich es nicht gegeben werden kann ohne verstanden zu werden.

Abälards Begriff vom Glauben ist auch ganz praktisch; er sagt, der Gegenstand des Glaubens seien Güter, also etwas, was nur ist, insofern es besessen wird; es war nicht seine Meinung, der Glaube solle auf dem Verständniß ruhen. Auf der anderen Seite läßt sich aber nicht läugnen, daß Abälard nicht mit dem rechten Sinne die Theologie behandelt habe; er ging nicht immer auf seinen Grundsaz, der Glaube seien Güter, zurükk, er sezte die innere Erfahrung voraus, aber hat sie wol nicht selbst gehabt. Daher wurde seine ganze Behandlung etwas vollkommen dialektisches; sie laborirte besonders daran, 1) daß die kirchliche Lehre als ein so gegebenes angesehen wurde, wie sie durch

die allgemeinen Kirchenverſammlungen geworden war; das war das römiſch-katholiſche. Aber dann, wenn die Lehre gegeben war und verſtanden werden konnte: wurde immer darauf zurükkgegangen, was aus dem Einen oder dem Andern folge, nicht aber, aus welchem Prinzip das Eine oder das Andere folge. Wer die rechte chriſtliche Frömmigkeit hatte, ging vom entgegengeſezten aus, und vermißte bei der andern Anſicht das ſehr; das war der Grund, von dem die ſtarke Oppoſition der bernhardſchen Schule ausging. Aber wenngleich ſich mit Abälards Methode eine frivole Denkungsart vereinigen kann: ſo läßt ſich doch nicht behaupten, daß nicht auch ein frommer ſeiner Denkungsart nach ſich derſelben bedienen konnte; es war ja das nur die Art der Behandlung. Der Gegenſaz alſo zwiſchen myſtiſchem und ſcholaſtiſchem iſt unſtatthaft.

Abälard ſchrieb ſeine Introductio ad theologiam, nachher umgearbeitet als Theologiae Christianae libri V., und ſeine Ethica s. liber dictus: Scito te ipsum, was man als die erſte chriſtliche Sittenlehre anſieht; eigentlich mehr eine Metaphyſik der Sitten, aber in Bezug auf den chriſtlichen Gehalt der Begriffe. Drittens Sic et non, eine Sammlung von Stellen der Kirchenväter, minder entgegengeſezt dem Reſultate nach, alſo Enantiologien. Indem er aber davon ausging, daß die kirchliche Lehre ein ganzes ſei: ſo mußten ihm die Enantiologien bloß Enantiophanien ſein, und er behandelte darin zugleich die hermeneutiſchen Regeln. Schade, daß das Buch nicht mehr edirt iſt. Auf ſein erſtes Werk wurde Abälard gleich in den Anklageſtand geſezt, und auf obſcure Anklagen 1121 zu Soiſſons verdammt 1121
und genöthigt, das Buch ins Feuer zu werfen. Hernach arbeitete er das zweite aus und wurde 1140 auf eine zweite Kir- 1140
chenverſammlung zu Sens, die er ſelbſt veranlaßt hatte, geruſen, wo Bernhard ſich ihm entgegenſtellte. Allein er vertheidigte ſich nicht, ſondern appellirte gleich, weil die Verſammlung ſchon voreingenommen war, an den Papſt. Das ſcheint inconſequent,

allein wenn man die Nachrichten seiner Freunde hört: so ändert sich das ganze. Die Gegner wagten nicht mit ihm zu disputiren, sondern wollten ihn gleich verdammen, weil er seine Bücher ohne päpstliche Genehmigung herausgegeben; daß man ferner die Vertheidigung erst Nachmittags ansezte, konnte kein gutes Augurium für ihn sein, denn nachdem man gut gegessen und getrunken, läßt sich nicht mehr gut etwas anhören. Innocenz natürlich bestätigte das Verdammungsurtheil und ließ Abälard ins Gefängniß sezen; er starb im Kloster zu Clugny (1142).

Abälards Trinitätslehre ist ganz den speculativen Prinzipien Anselms angemessen. Er legte dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, dem Geiste die Liebe bei; dem Sohne schrieb er auch die Erinnerung zu. Aehnliche Bestimmungen finden sich vielmals in dieser Zeit, indem man in der Trinität unterschied Können, Wissen und Wollen. Man machte dem Abälard den Vorwurf, daß er ein Subordinatianer der schlimmsten Art sei, weil er dadurch, daß er die plena potentia nur dem Vater beilegt, dem Sohne die Macht absprechе. Man könnte aber demnach auch sagen, Er lege dem Vater eine unweise Macht bei und dem Sohne eine unmächtige Weisheit. Offenbar that man das, um die Sache auf eine gehässige Formel zurükkzuführen. Abälard suchte auch Analogien für die Trinität in den alten heidnischen Philosophen auf, da sie doch erst aus dem Faktum der Erlösung und dem Glauben daran entsteht. Die Art, wie er die Trinität im Plato finden wollte, zog ihm die Beschuldigung zu, er halte die platonische Weltseele für den heiligen Geist. Abälard entwikkelte die göttliche Macht weiter und sezte bei Gott das Wollen und Können gleich. Dagegen exzipirte sehr der Engländer Robert Pulleyn und zog eine Menge verhaßter Consequenzen daraus. Er behauptete, Gottes Macht sei größer als sein Thun, sonst hätte Gott auch den Menschen nicht anders erlösen können, als durch die Aufopferung seines Sohnes. Das hatte aber eben Anselm in seinem Cur deus

homo? demonſtrirt, und obgleich ihm Pulleyn ſonſt folgte: ſo widerſpricht er ihm hier. Das lag in der ſcholaſtiſchen Methode, in der vereinzelten Darſtellung von einzelnen Fragen ohne Zuſammenhang. Man ging in der Deduction nach unten hin, verſtand es aber nicht, von unten nach oben hinaufzugehen. Der Grund, warum ſich Gott dieſer Art Erlöſung bediente, ſei, weil es unſerer Schwachheit am erträglichſten war. Abälard ſelbſt, der behauptete, Vermögen und Ausführung Gottes ſeien gleich, ſagt bei der Menſchwerdung Chriſti, daß Gott auch Vermögen habe, die er nicht immer anwende; ſo ſei er nur einmal Menſch geworden. Das ſtand demnach mit dem früheren im Gegenſaze, und er konnte ſich dabei nur darauf zurükkziehen, daß Gott im eigentlichen Sinne nur könne, was er thut; nur im uneigentlichen ſagen wir, daß er etwas könne und nicht könne. Er vertheidigte in ſeiner Theologie auch die occidentaliſche Lehre vom Geiſte gegen die griechiſche. Weil der Geiſt die liebende Ausbreitung Gottes ſei: ſo müſſe er auch von der Macht und Weisheit zugleich herkommen. Demnach aber vereinigte ja der Geiſt wieder, was bei der erſten Perſon getrennt war, und war alſo etwas höheres; etwas das Abälard ſelbſt nicht bemerkte und man ihm auch nicht zum Vorwurf machte. Pulleyn vertheidigte dieſelbe Lehre, konnte aber keinen Unterſchied finden zwiſchen dem ewig Gezeugtwerden und dem ewigen Ausgehen, und ſagte daher, Sohn und Geiſt ſeien gleich und könnten nicht anders unterſchieden werden, als daß jener von Einem, dieſer von Zweien ausgehe.

In Abälards Metaphyſik der Sitten dreht es ſich um die Beſtimmung der Begriffe Sünde und Zurechnung in Bezug auf den Willen. Sünde ſei, was gegen das beſſere Wiſſen und Gewiſſen geſchehe; daher beſtehe die Sünde eigentlich in dem Einwilligen. Er ſchloß alſo von der Sünde das aus, was unwiſſentlich geſchieht, ebenſo auch die Uebereilung, und das iſt ſchon bedenklich. Seine Hauptabſicht war, ſich dem entgegenzuſtellen, was der Quell alles ſuperſtitiöſen geworden war, daß

nämlich die bloß angenehme sinnliche Empfindung Sünde sei. Abälard behauptete, die vorangehende und begleitende Lust an und für sich sei nicht Sünde, sondern die Einwilligung in die Handlungen aus sinnlicher Empfindung, weil sie gegen die Idee des guten sei. Er war dabei auf richtigem Wege, wol aber war das der Quell seiner Verfolgungen. Sehr richtig hat das Otto von Freisingen aufgefaßt, der sehr naiv aber auch sehr ruhig das richtige darstellt, wie er überhaupt ein vortrefflicher Historiker dieser Zeit ist. Die Sünde ferner des ersten Menschen sei der Strafe nach auf uns gekommen, aber nicht der Schuld nach. Aus einer bloßen Consequenz warf man ihm die Behauptung vor, Der Mensch könne sündlos werden und der freie Wille sei hinreichend, um gutes zu thun. Das lezte hat er immer geläugnet und war bloß Verdrehung, und das erste kam daher, weil man in Praxi wirklich behauptete, der Mensch könne sündlos werden; nur weil die Lust Sünde sei, geschehe das nicht. Nun behauptete Abälard, daß die Lust nicht Sünde sei, und da glaubte man, er gehe von derselben Voraussezung aus.

Gilbert de la Porrée (Porretanus) schrieb ein Buch De fide trinitatis, worin er einen Unterschied macht zwischen Gott selbst und dem Wesen Gottes; nicht die göttliche Natur sondern nur die zweite Person sei Mensch geworden. Das machte man ihm besonders zum Vorwurf. Allein sein Zeitgenosse Robert von Melun hatte denselben Unterschied angenommen, und es war von diesem Standpunkte aus nicht anders möglich bei dem Gegensaze zwischen universalia und singularia, und niemand hat ihn deshalb molestirt. Als Abälard den Robert auf der Synode zu Sens unter seinen Gegnern sah, rief er ihm lateinisch zu, Es handelt sich um deine Sache, wenn mein Haus brennt. — Gilbert wurde besonders verhaßt um den vortrefflichen Saz, „Es könne niemand etwas verdienen um einen anderen als Christus.“ Er hätte wol verdient um diesen Saz canonisirt zu werden, denn die Verdienstlichkeit der guten Werke

fiel dann weg. Gilbert disputirte zuerſt zu Paris 1147, man 1147
wurde aber nicht mit ihm fertig, und die Sache wurde auf die
allgemeine Kirchenverſammlung zu Rheims 1148 verſchoben. Hier 1148
waren Eugen III. und Bernhard zugegen. Gilbert hatte eine
Menge von Kirchenlehrern herbeiſchleppen laſſen und las daraus
vor, daß die angeſehenſten Kirchenlehrer daſſelbe behauptet hät-
ten, und er konnte ſeinen Gegnern, die ihm nicht gewachſen wa-
ren, oft vorwerfen, daß die aus dem Zuſammenhange herausge-
riſſenen Säze nichts für ſeine Gegner bewieſen. Eugen ſagte
zulezt ganz einfach, Mein lieber Bruder, glaubſt du oder nicht,
daß das Weſen, worin du drei Perſonen anerkennſt, Gott ſei?
Gilbert läugnete es wegen des Ausdrukks Weſen, und allerdings
mit einigem Rechte. Er unterſchied als Nominaliſt, da er uni-
versalia ante rem behauptete, zwiſchen Gott, der res, und Gott-
heit, dem allgemeinen Begriffe; er wollte als das einzelne lieber
Gott ſezen, damit er nicht die Perſonen als das einzelne ſezen
müſſe. Denn als er geſagt hatte, dieſe wären tria singularia,
war es ihm auch kezeriſch ausgelegt worden als Tritheismus.
Dem Streite machte Bernhard ein Ende, daß er ſich ſchnell mit
einigen Biſchöfen zuſammenthat, ein Glaubensbekenntniß auffezen
ließ und es dem Gilbert zum unterſchreiben vorlegte. Dieſe Eil
nahm ihm der italieniſche Clerus ſehr übel, und es wäre beinahe
zu Tumult und einer Spaltung zwiſchen der römiſchen und gal-
likaniſchen Kirche gekommen. Gilbert mußte indeß als Reſultat
hinnehmen, daß ſein Buch verdammt ſei und er das Verdam-
mungsurtheil unterſchrieb, und ſo ließ man ihn in Ruhe.

Wir haben noch zwei Männer von dieſen vier Labyrinthis
übrig; es wird aber wol erſt beſſer ſein, den merkwürdigen und
geſchichtlich bedeutenden Mann Bernhard von Clairvaux
zu beleuchten. Wenn man dieſen Mann von der eigentlich theo-
logiſchen Seite betrachten will, muß man ſich an zweierlei hal-
ten, an ſeine Predigten oder Homilien, die meiſt exegetiſch ſind,
und an ſein Buch de Consideratione ad Eugenium III., ein

theoretiſches Werk. Unter dem Namen „Betrachtung“ ſetzt er etwas als einen Zuſtand des Menſchen, worin das Weſen der Frömmigkeit beſtehe; die Frömmigkeit ſei eben dieſer Zuſtand und nicht die Verehrung Gottes, welche gleich ſei den äußerlichen Werken. Er hatte alſo Recht, wenn er jenen Zuſtand dem äußerlichen Cultus vorzog. „Die Betrachtung ſei auch die Mutter der vier Haupttugenden;“ dieſe waren freilich noch heidniſche Begriffe, die erſt chriſtianiſirt werden mußten, doch war es beſſer, dieſe vier heidniſchen Haupttugenden allein aufzuſtellen, als die drei chriſtlichen aus der Bibel damit zu verbinden und ſieben daraus zu machen. Seine Consideratio iſt alſo das urſprüngliche chriſtliche Selbſtbewußtſein, zuſammengedacht aber mit der Reflexion, alſo der Zuſtand der inneren chriſtlichen Frömmigkeit, aber mit dem klaren Bewußtſein darüber. Das iſt auch das ganz richtige.

Wenn er ſich nun denen entgegenſtellte, welche die Theologie in die Speculation ſezen: ſo müſſen wir das auch loben, inſofern es aus jenem nothwendig hervorgegangen iſt; allein in ſeiner Praxis iſt es eben eine ſolche Ausartung und Extrem auf der einen Seite, wie die ſpeculative Scholaſtik auf der andern Seite iſt. Sehen wir auf ſeine Predigten: ſo finden wir 86 Predigten über noch nicht ganz drei Kapitel des Hohenliedes und 17 Predigten über den 91ſten Pſalm, aber über das neue Teſtament wenig. Rupertus, Abt von Deutz, arbeitete ähnlich, commentirte aber doch auch über Matthäus und vorzüglich über das ganze Evangelium Johannis, aber Bernhard hat ſich ganz im alten Teſtamente umherbewegt. Da kommen nun Spielereien und Allegorien der gekünſteltſten Art vor: „Die gegenſeitige Kenntniß und Liebe des Vaters und Sohnes ſei der geheimnißvolle Kuß,“ demnach wäre nach ſcholaſtiſcher Art zu reden der heilige Geiſt der geheimnißvollſte Kuß. Beides iſt Extrem, hier die Herrſchaft von ſinnlichen Bildern, dort die Herrſchaft von ſpeculativen Bildern. Es giebt ferner von ihm

einen vierfachen Dank gegen Gott wegen der Schöpfung: für unſere eigne Erſchaffung, für die Erſchaffung der Gegenſtände um uns, für die Erlöſung und für die künftige Belohnung; das mit den zehn Geboten multiplicirt giebt die heilige Quadrageſima. Kann nun wol ſeine Oppoſition gegen die ſpeculative Richtung ſeiner Gegner eine reine, aus der inneren praktiſchen Richtung hervorgegangene, geweſen ſein? Nehmen wir dazu ſeine Wunderſucht, die zuſammenhing mit ſeiner prätendirten Wundermacht, ſo daß ſein Nachfolger ſeinem Leibe verbieten mußte Wunder zu thun: ſo werden wir uns wol vereinigen, ihm eine Einſeitigkeit nicht abſprechen zu können, die man der Einſeitigkeit auf der anderen Seite nicht unbedingt vorziehen kann.

Der Polemik mit Abälard war alſo Bernhard gar nicht gewachſen; ſo fand er es ſchrecklich anſtößig, daß Abälard das Siegel ein Bild der Trinität nannte: Materie, Gepräge und Bedeutung; es zeigt ſich darin ein Kleinigkeitsgeiſt. Dann fand er den Saz kezeriſch, daß Abälard behauptet hatte, es werde der Menſch durch die Werke nicht ſchlechter; Bernhard ſah das von der Seite an, daß dann auch die Werkheiligkeit müßte aufgehoben werden. Für ſeinen Saz, daß die Sünde in der Einwilligung beſtehe, hatte Abälard als Beweis angeführt, daß diejenigen, die Chriſtum als unwiſſende gekreuzigt hätten, keine Sünde begangen hätten. Noch wunderlicher iſt es, daß er den Saz anſtößig fand, „Gott müſſe das böſe nicht hindern,“ obgleich doch die Erfahrung lehrt, daß er es nicht thut.

Bernhard, von Geburt ein burgundiſcher Edelmann a), wurde bald ergriffen von einer großen Bewunderung und Nachahmungsſucht des Mönchsthums, und ruhte nicht eher, als bis er faſt ſeine ganze Familie bewogen, in das neu geſtiftete Kloſter Citaux zu treten, deſſen Abt er 1113 wurde. Seine ſtrenge Ordensregel iſt keine ſchöne Anſicht vom Chriſtenthum; der beſtän-

a) Geb. 1091. Schl.

dige Widerspruch zwischen der Empfindungs- und Handlungsweise und dem als Gedanken hingestellten, und wiederum zwischen dem positiv in seinem Buch ausgesprochenen und seiner Polemik läßt ersehen, daß man auf diesen Mann kein zu großes Gewicht legen muß, obgleich seine Opposition gegen die Vermischung der Dogmatik und Philosophie löblich ist. Uebrigens ist seine Einmischung in weltliche Dinge und seine Herrschsucht, ohne einen Anspruch auf äußere Form der Herrschaft, denn er wollte immer Abt bleiben, etwas ganz verkehrtes, obwol man ihm das weniger als seinem Zeitalter zurechnen muß.

1164 Petrus Lombardus († 1164) ward berühmt durch sein theologisches System, die libri sententiarum. Man hat oft seine Tendenz dabei gerühmt, mehrere Fragen abzuschneiden und die Quästionensucht in Grenzen einzuschließen. Ich bin aber darüber zweifelhaft; er hätte darnach müssen Prinzipien aufstellen, warum man diese Grenzen nicht überschreiten dürfe, und davon findet sich keine Spur; und wenn man später noch viel weiter ging: so ist darum nicht anzunehmen, daß er das verworfen habe, bloß weil er es nicht hat. Sein Buch ist aber von großer historischer Bedeutung, es ist das Hauptbuch, was ein Jahrhundert lang in den theologischen Schulen zum Grunde lag. Zu seiner Charakteristik dienen folgende Säze, 1) Von der speculativen Seite stellte er in Bezug auf den Akt der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur die Frage auf, Ob man von etwas (der menschlichen Natur) aussagen könne, daß es Gott geworden? Die Frage nimmt die Wendung, daß dadurch Gott ein Prädikat wird; das schien ihm bedenklich; er verneinte sie aber auf Grund des Sazes, daß Christus als Mensch vor der Incarnation nichts sei, welchen Saz Alexander III. vorzutragen verbot. Das ist eine Uebertreibung des früheren Sazes, daß die menschliche Natur in Christo vor der Vereinigung keine Person war. Aus seinem Saze, sie sei nichts gewesen, konnte man folgern, daß nach der Incarnation nichts war, weil sie an nichts vollzogen worden.

Von ſeiner Anſicht von der Kirche hier das Beiſpiel, wie er die Kraft der Leiden Chriſti erklärt, „Die Kraft beſtehe in der Verminderung der Strafen, die dem bußfertigen von der Kirche ſollten auferlegt werden.“ Hier iſt von der Sanctificationstheorie des Anſelm nichts mehr übrig, welcher von der göttlichen Strafgerechtigkeit ausging, ſondern hier bedingt die Kirche Chriſtum, wird alſo über ihn geſtellt. Es iſt dieſer Saz das Prinzip des Katholicismus in Bezug auf das geiſtige Verhältniß jedes einzelnen; die Kirche iſt die Mittelsperſon zwiſchen Chriſtus und dem einzelnen, gebaut auf die beſtehende Superſtition, daß man für andere etwas übernehmen könne. So lange etwas im populären Leben verkehrtes vorkommt, kann man erwarten, daß es durch eine richtige Lehre wieder verſchwinden werde; ſobald es aber in die Doctrin aufgenommen worden, iſt die Anzeige gegeben, daß es nur durch eine größere Anſtrengung aufgehoben werden kann, und das iſt hier die erſte Andeutung dazu.

Es war die Frage aufgeſtellt worden, ob man den Saz behaupten könne, „Daß Gott das böſe erkenne,“ denn alsdann ſei es doch auf eine gewiſſe Weiſe in ihm. Lombardus ſagte, „Gott erkennt das gute und böſe, aber ſo, daß das gute ihm gegenwärtig iſt durch ſein Wohlgefallen, das böſe aber fern von ihm durch ſein Mißfallen.“ Daß er dieſen Weg nehmen konnte, hängt damit zuſammen, daß er ſich nicht dazu bequemen wollte, das böſe von der negativen Seite zu erfaſſen; ſonſt hätte er ſagen können, Das böſe iſt für Gott nur das Nichterkennen des guten an einem gewiſſen Orte. Seine Auflöſung iſt aber ſehr mangelhaft; ein Zuſtand des Mißfallens iſt eine verminderte Seligkeit, er ſezt alſo ein Uebel in Gott; auch iſt der Ausdrukk fern und nah ſein viel zu ungenau für ein wiſſenſchaftliches Werk. In Bezug auf die Frage über die Einheit des Weſens im Verhältniß zur Dreiheit der Perſonen nimmt er einen mißlichen Ausweg. Die drei Perſonen zuſammen ſeien summa quaedam res, quae nec genuit nec genita est, nec processit, d. h. er weiß es

nicht anders zu sezen, als durch die Negation der drei Relationen; es bleibt darin bloß der unbestimmte Ausdrukk summa res. Den heiligen Geist erklärt er als die Liebe, mit welcher wir Gott und den nächsten lieben. — Lombardus bringt auch zuerst die Lehre von sieben Sacramenten vor. Bisher war die Anzahl unbestimmt gewesen; manche nahmen drei an, manche hatten die sacramentalia, wie das Weihwasser, mit zu den Sacramenten gerechnet, der Begriff selbst war unbestimmt geblieben. Ebenso hat Lombardus die Transsubstantiation aber doch auf eine zweifelhafte Weise gelehrt, „Die Verwandelung sei allgemein angenommen, in der Kirche aber nicht gelehrt, was für eine." Das heißt einen bloßen Buchstaben aussprechen; es ist etwas anderes, eine Frage unentschieden lassen, und indem man sie unentschieden läßt, einen solchen Schein von Entscheidung hinzufügen.

1205 Petrus von Poitiers (st. 1205), sein Schüler und Nachfolger auf dem Katheder, schrieb auch Libros sententiarum. Früher verstand man darunter Stellen aus den Kirchenvätern, wo das Urtheil bloß im Raisonnement über dieselben bestand, jezt aber verband man damit die Methode der Quästionen. Peter war speculativer als Lombardus; er bewies das Dasein Gottes aus der Zufälligkeit der endlichen Dinge und aus dem Bewußtsein der menschlichen Seele von ihrem Anfange. Etwas speculatives ist auch in seiner Lehre von der Rechtfertigung, obwol er der Superstition folgt in Unterscheidung der satisfactio cordis (contritio), satisfactio oris (Bekenntniß) und satisfactio operum (Büßungen und gute Werke). Aber er sezt in den Ausdrukk satisfactio fast die justificatio, wodurch die Eingießung der göttlichen Gerechtigkeit in den Menschen geschehe, Gerechtigkeit gleich rectitudo des Willens. Also eine Vermischung des Begriffes Heiligung und Rechtfertigung, ein Punkt, worin die evangelische Kirche der katholischen entgegentrat. Uebrigens aber ist

er sehr kleinlich in kirchlichen Dingen. Er fragt, Ob der Mensch auch die Erbsünde in der satisfactio oris bekennen müsse? Er theilt die wirklichen Sünden in Tod- und Erlaßsünden und wirft die Frage auf, Ob es besser sei, sich vor Todsünden oder vor Erlaßsünden zu hüten? Antwort, Vor diesen, weil dadurch die Todsünden von selbst aufhörten; eine Antwort, welche die Leerheit der Frage selbst zeigt.

Wir lassen auf diese Quadriga noch einen Mann folgen, den Robert von Melun, Lehrer zu Paris (Summa theologiae). Dieser warf die Frage auf, Ob Gott auch Wissenschaft gehabt haben könnte, wenn er niemals etwas zu schaffen beschlossen hatte? Er geht nämlich davon aus, daß vor der Schöpfung ein Sein aller Dinge in Gott war. Wenn er nun die Schöpfung nicht wollte, war denn das erste doch in Gott? Ist die Schöpfung in der Zeit: so war sie zufällig. Die Wissenschaft der Dinge gehört aber zum wesentlichen der Gottheit; sie wäre aber dann bloß eine Wissenschaft von etwas ewig nichtigem gewesen. Allein dadurch eben konnte man auf das negative der Frage kommen; die Wissenschaft von etwas ewig nichtigem ist selbst nichts. Alles kam von der Unvollkommenheit der Methode. In Bezug auf die Christologie fragt er, Da der Mensch aus Seele und Leib besteht, sind beide in gleichem Grade und auf gleiche Art mit dem göttlichen Worte vereinigt worden oder nicht in Christo? Man nahm nämlich Seele und Leib für zwei verschiedene correlate Substanzen. Hätte man beides aber nicht gesondert: so würden die Fragen niedergeschlagen sein, „Ob die Vereinigung vom äußerlichen anfing? Welche Wirkung die Gottheit Christi auf den todten Leib in der Zeit seines Todes gehabt hat?" Man hatte nämlich den Saz aufgestellt, daß im Tode Christi zwar Leib und Seele von einander getrennt sein sollen, aber die Vereinigung des Wortes mit der aus Leib und Seele bestehenden menschlichen Natur nicht aufgehört habe. Nun

fragte ſich, Worin dieſe denn noch beſtand? Daß aber auf dieſe Art nichts herauskommen konnte, iſt leicht einzuſehen a).

1130 **Honorius von Autun** (bis 1130) war ſpeculativ und in Abſicht auf den Gebrauch der Dialektik kein Scholaſtiker, wol aber wegen der Form der Quäſtionen und Sentenzen. Er behauptete gegen Anſelm, die Menſchen ſeien nicht ſtatt der abgefallenen Engel. „Die ſinnliche Welt ſei ein Muſter der höheren, welche Gott im Sohne geſchaffen.“ In Bezug auf die Prädeſtination traf er eine eigene Auskunft, Nur die prädeſtinirten würden ſelig, und zwar nur durch die Gnade, aber die Seligkeit würde nur durch den freien Willen gewirkt, d. h. der Wille iſt Organ der göttlichen Gnade. Er war theologiſcher und weltlicher Schriftſteller, alſo inſofern Scholaſtiker. Auch in ſeinem Inevitabile ſcheinen die Antworten alle aus Stellen zuſammengeſezt, und daſſelbe gilt vom Elucidarium.

1141 **Hugo von St. Victor** (bis 1141) behauptete, alles ſei nur recht und gut in Beziehung auf den Willen Gottes. Er unterſchied voluntas beneplaciti, den göttlichen Willen, dem nichts widerſtehen kann, und von dem alles geſezt, was in ihm ſei, und voluntas signi de beneplacito, den göttlichen Willen in einem Zeichen, welcher das Gebot giebt; lezter ſei außer Gott und nicht ewig. Nun ſagt er, dieſem könne widerſtanden werden; er unterſchied alſo einen wirkſamen und unwirkſamen Willen Gottes. Hugo war ſcholaſtiſch in ſeiner ganzen Richtung, beſonders in ſeinem Hauptwerke de sacramentis Christianae fidei, aber er hat zugleich auch des Pſeudodionyſius Schriften commentirt, die man als die Quelle des myſtiſchen betrachtete. Er war alſo ſeiner Geſinnung nach ein Myſtiker. In Bezug auf die Liebe zu Gott behauptete er, Es ſei ein Irrthum, wenn man ſage, dieſe Liebe ſolle uneigennüzig ſein; zwar ſolle man Gott

a) Er legte auch Chriſto als Menſch eine Kenntniß aller Dinge bei, welche von ſeiner göttlichen unterſchieden werden müſſe. Schl.

nicht lieben um einer Belohnung willen, aber diese Liebe sei doch eigennüzig, da man ihn liebe, um ihn zu besizen und zu genießen a). Das ist das mystische Prinzip. Man kann Gott nicht besizen, wenn nicht das ganze Leben auf Gott bezogen wird; da war es also nur ein Mißverständniß, daß Hugo Liebe und Besiz als verschieden sezte, und es wie Mittel und Zwekk darstellte. Viele aber von diesen Männern sind zugleich in alle Superstition ihrer Zeit versunken und nicht im Stande gewesen, sich über sie zu erheben. Das sieht man aus ihrer Erklärung von der Werkheiligkeit, von der Verehrung der Heiligen und von der Verdienstlichkeit der Selbstpeinigung, welche jezt allgemeine Begriffe wurden. Robert Pulleyn b) empfiehlt die lezte besonders, und Hugo, der von sehr schwacher Körperbeschaffenheit war, soll mit einem seiner Freunde sich verabredet haben, sich nach dem Tode zu erscheinen. Hugo sei ihm erschienen und habe erzählt, als er in das Fegefeuer gekommen, sei fast kein Teufel gewesen, der ihm nicht einen Schlag versezt. Es ist schwer zu begreifen, wie dies mit dem tiefen Streben nach Erkenntniß bestehen konnte. Man sieht daraus, wie der Geist der Zeit aus der Masse heraus auch alle einzelnen, welche höher standen, fesselte.

Gehen wir noch einmal auf Bernhard von Clairvaux zurükk: so ist schon gesagt, daß in seine Antipathie gegen Abälard auch etwas von seinem Klosterleben mit eingeflossen. Vom Kloster Clugny aus war der Cisterzienserorden gebildet

---

a) In der Dreieinigkeit unterschied er Wissen (filius), Können (pater), Wollen (spiritus). — Er behauptete eine justitia passiva seu potentiae und justitia necessitiva seu aequitatis. — Beim Abendmahl nahm er eine transitio panis in corpus an, aber hier wolle er die Fragen vermeiden. Schl.

b) Nach ihm hatte die Beschneidung die Kraft, die Erbsünde wegzunehmen. Das Pascha aber führte er nicht als Sacrament auf, vielmehr ist das Manna Vorbild des Abendmahls. Eine Menge Fragen hatte er über die Auferstehung, z. B. ob man abgeschnittene Nägel wiederbekomme u. dgl. Schl.

worden. Der neue Stifter hielt ſtrenge auf die Regeln, in der älteren Stiftung war manches erſchlafft. Bald entſtand aber eine Eiferſucht zwiſchen den Klöſtern Clugny und Citaux, und Abälard, wie er dem Bernhard zuwider war, wurde von dem Abt Peter dem ehrwürdigen von Clugny beſchüzt. Nach dieſer Zeit treten nun eine Menge Stiftungen dieſer Art ein. Man muß hier zwei Stiftungen unterſcheiden, 1) die nach der Regel Auguſtins gebildet waren, Canonici, unverehlichte Geiſtliche, die zuſammentraten, um ein beſchauliches Leben zu führen, und 2) die nach den Regeln Benedicts eingerichteten, welche ſtrengen Vorſchriften der Enthaltſamkeit und regelmäßigen Büßung, eigentlich für Einſiedler, unterworfen waren. Der Carthäuſer-Orden wurde geſtiftet von Bruno, Erzbiſchof von Rheims a), zu Chartreuſe bei Grenoble, und die Carthauſen vermehrten ſich bald. Ihre Bewohner legten ein beſonderes Verdienſt auf die Schweigſamkeit, aber eine chriſtliche Anſtalt von vorn herein auf ſie zu baſiren, iſt etwas ungeheures, da das Wort eben das Prinzip des Chriſtenthums iſt. Da ſie nun nicht predigen durften: ſo legten ſie ſich als auf ein beſonderes Geſchäft auf die
1116 Vervielfältigung der heiligen Bücher. Nach 20 Jahren, 1116, gab es auch ſchon eine weibliche Carthauſe.

Am Ende des eilften Jahrhunderts ſtiftete ein Edelmann, Robert von Arbriſſel, bis dahin Vicar des Biſchofs von Rennes, eine Geſellſchaft von Canonici regulares. Urban II.
1096 bediente ſich ſeiner 1096, um das Kreuz zu predigen; er kehrte
1100 indeß bald zurükk und baute 1100 das Kloſter zu Fontevraud, wo er Abt von einem Mönchs- und Nonnenkloſter wurde. Noch während ſeines Lebens waren 5000 Nonnen umher, und er gab ſeiner Stiftung die galante Wendung, daß die Aebtiſſinn, als ein Bild der Maria, die höchſte Inſtanz des ganzen Kloſters ſein

a) Er wurde aus Chartreuſe von Urban II. nach Rom gerufen, legte 1092 eine neue Chartreuſe in Calabrien an und ſtarb 1101. Schl.

ſollte. — Ein Biſchof Barthold von Lyon wollte die zu ſeiner Kirche gehörigen Canonici regulares reformiren, und bat ſich dazu 1119 vom Papſt Calixt II. den heiligen Norbert aus, 1119
früher Hofkaplan Kaiſer Heinrichs V. Dieſer Mann zog aber bald umher als Bußprediger und durch ihn ſind eine Menge Stiftungen dieſer Art nach der Regel der Canonicorum hervorgegangen. Der Biſchof hatte damals viel zu viel weltliche Sachen, aus dem Predigen wurde nichts, und daher gingen von dieſen Canonici regulares freiwillig einzelne, aber nicht viele, aus, die ſich dem Predigen widmeten. Die Regulares machten aber dem Norbert das Leben ſauer, und er ging in eine einſame Gegend der Dauphiné und ſtiftete im Thal zu Prémontré 1120 den Prämonſtratenſer-Orden. Er wurde 1126 Erzbiſchof von Magdeburg. Sein Zwieſpalt mit Petrus von Clugny erwarb ihm die Freundſchaft Bernhards. Er ſtarb 1134. 1134

In Paläſtina entſtand auf dem Berge Carmel im zwölften Jahrhundert der Carmeliter-Orden, geſtiftet 1150 durch den 1150
Pilger Berthold aus Calabrien. Dieſe gingen in ihrer Tradition ſehr weit zurükk, indem ſie den Elias für den erſten Carmeliter ausgeben. Sie ſchieden ſich ſpäterhin in die ſtrengeren Obſervanten und in die gemäßigteren Conventualen, nachdem ſie ſchon unter Friedrich II. Paläſtina verlaſſen hatten. Ebenſo entſtand in Paläſtina von 1190 an der deutſche Ritterorden aus zwei 1190
Stiftungen, dem deutſchen Hospital der Jungfrau Maria für Pilger zu Jeruſalem und aus dem Hospital von Acco. Die deutſchen Ritter organiſirten ſich nach Art der Tempelherren und theilten ſich in Cleriker, Ritter und Laien; die erſteren hatten keinen innigeren Wunſch, als daß die Geſellſchaft doch wenigſtens möchte aus 10 Rittern beſtehen; allein nach 20 Jahren, nach 1210, beſtand ſie ſchon aus über 2000.

Der Franciscaner-Orden wurde von Franciscus von Aſſiſi, geb. 1181, geſtiftet. Er, früher ein lokkerer junger Mann, 1181
dann durch allerlei Geſichte in die Wüſte getrieben, ſtiftete 1210 1210

mit elf Genoſſen eine noch weit brüderlichere Geſellſchaft als die anderen, ohne Aebte und Priore, alle bloß fratres minores genannt. Seine Privatneigung nach ſeiner Bekehrung war der Schmuz, ſo daß er ausſäzige überall aufſuchte, ſie küßte u. ſ. w. Er baſirte ſeine Geſellſchaft auf die drükkendſte Armuth und der Franciscanerorden wurde der erſte Bettelorden. Franciscus
1229 ſelbſt wurde 1229 kanoniſirt. Bald organiſirte ſich ein ähnlicher
1212 Frauenorden, von der heiligen Clara 1212 geſtiftet, die Clariſſinen. Der Dominicaner-Orden wurde geſtiftet von Dominicus aus Caſtilien. Er ſtudirte zu Palencia (Sala-
1198 manca), ward 1193 Canonicus in Osma, arbeitete an der Bekehrung der Albigenſer, und ſtiftete, um dieſe Ketzer zu bekehren und den Biſchöfen im Predigen zu helfen, einen Orden nach der Regel des heiligen Auguſtin, welchen Honorius III. als Ordo ca-
1216 nonicus fratrum praedicatorum 1216 beſtätigte. Sie ſtifteten ihr erſtes Kloſter zu Paris in der Rue St. Jacques, in demſelben Hauſe, wo ſich in der Revolution die Partei der Jacobiner
1220 verſammelte. Dominicus unterſagte 1220 den Seinen allen Beſi
1221 von liegenden Gütern, ſtarb 1221 in Bologna und wurde 1233
1233 von Gregor IX. canoniſirt. In der Folge (1233) wurde dieſem Orden die Inquiſition anvertraut, und einem ihrer Generale, Raymund von Penna forti, übertrug der Papſt eine Fortſezung der Sammlung der Dekretalen Gratians. Der Orden
1278 hatte damals (1278) 417 Klöſter, auch in Griechenland und ſogar in Abyſſinien, 50 Jahre nach der Stiftung des Ordens.

Im erſten Viertel des 13ten Jahrhunderts entzogen ſich ſieben reiche Kaufleute in Florenz, die zu einer marianiſchen Bruderſchaft gehörten, verheirathete Männer, die nicht Mönche werden konnten, aber alle aſcetiſchen Uebungen machten, der Welt, entſchlugen ſich ihres Vermögens und nannten ſich Diener der
1233 Jungfrau Maria. Aus ihnen entſtand der Servitenorden. Er wurde nachher unterdrükkt, da er weder zur Regel des Auguſtin noch zu der des Benedict gehörte; er wurde aber nachher

wieder sehr blühend, 1255 bestätigt, und 10 Jahre darauf zählte 1255
er schon vier Provinzen; aus ihm kam Sarpi. — Zwei andere Einsiedler hatten auch Gesichte, wußten aber nicht, was sie damit machen sollten, sie fühlten nur, daß sie zu etwas größerem berufen waren. In einem Gesicht hieß es, der Papst würde ihnen nähere Auskunft geben; sie gingen deshalb nach Rom, und dieser befahl ihnen einen Orden zu stiften zur Loskaufung der Gefangenen auf den Kreuzzügen. So entstand der Trinitarier- 1198
Orden pro redemptione captivorum.

Außerdem entstanden noch andere Gesellschaften ohne eine solche bestimmte Regel und Enthaltungen, die Beguinen, Frauen, die sich zu einem freien gemeinschaftlichen Leben vereinigten und es den Werken der Wohlthätigkeit widmeten, und die Begharden, ähnliche männliche Vereine. Sie gingen ursprünglich von einem reinen Gesichtspunkte aus, allein bald verfolgt von den Orden schlossen sie sich an die Franciscaner an und verloren so ihre Selbständigkeit. Eine ordentliche Epidemie waren aber in dieser Zeit die Flagellanten, wo bloß Männer in großer Anzahl durch die Städte halb entblößt zogen, sich selbst geißelnd. Die Regierungen traten endlich dazwischen und zogen Cordons gegen diese Seuche.

Bei den eigentlich religiösen Sekten dieser Zeit ist es schwer zu einer ordentlichen Vorstellung zu gelangen, da wir sie nur aus den Berichten ihrer Gegner kennen. Sie hießen Bulgaren, Catharer, Albigenser u. s. w. und wohnten in den Gebirgen des südlichen Europas, den Alpenländern von Piemont, der Provence, Savoyen. Zwar haben wir Nachrichten von ihnen durch solche, die früher dieser Sekte angehörten und hernach zur katholischen Kirche übertraten; von solchen sollten wir eine reinere Darstellung erwarten, aber auch ihre Unbefangenheit scheint mit der Bekehrung verloren gegangen zu sein. Soviel ist aber wol gewiß, daß die meisten unter ihnen mit den Bogomilen, welche in der Bulgarei entstanden waren, zusammenhingen. Unter

dieſen Bogomilen hatte es gnoſtiſirende Fabeln gegeben, von denen die Sekten in den Alpen weniger hatten, aber wol machten ſie den Unterſchied des Marcion zwiſchen dem Gott des alten Teſtamentes und dem Gott des neuen Teſtaments. Die Gegner legten ihnen das ſo aus, als ſchrieben ſie die Schöpfung der Materie dem Teufel zu, und warfen ihnen daher den Manichäismus vor; andere behaupteten dieſes nur von einem Theil von ihnen, den Albanenſern. Nun hatten das Prieſterthum und die äußerlichen Werke eine große Analogie mit dem Phariſäismus, und ihre Polemik dagegen konnte wol als Polemik gegen das Judaiſiren im Chriſtenthume ausgelegt werden. Ihr Hauptvergehen war aber die Behauptung, daß die römiſche Kirche nicht die wahre und apoſtoliſche ſei wegen ihrer Verderbtheit, auch ſei ſie keine urſprüngliche, ſondern ſchreibe ſich erſt ſeit Conſtantin und Sylveſter her. Ja einige behaupteten ſogar, Petrus ſei nie in Rom geweſen; ein Beweis von einer ſchon ziemlich ſcharfen Kritik. Nun waren ſie ganz vorzüglich gegen alle Werke der Genugthuung und behaupteten, es gehörte zur Sündenvergebung nur ein aufrichtiges Bekenntniß und die Abſolution eines, der wahrhaft zur Kirche gehöre und keine Todſünde auf ſich habe. Das mögen manche auch ſo ausgelegt haben, Es ſei beſſer, die Abſolution zu empfangen von einem frommen Laien als von einem gottloſen Prieſter. Als äußerliches Zeichen galt bloß die Handauflegung; das mögen einige wieder ſo ausgelegt haben, als verwürfen ſie die Taufe, was aber nicht conſtirt, und welche ſie eben ſo wenig verwarfen als das Abendmahl, wo ſie nur eine Verwandlung läugneten. Wenn nach ihren Gegnern bei großer Differenz in der Lehre eine äußerliche Gemeinſchaft unter ihnen beſtand: ſo wäre das ein großes Zeugniß von der Freiheit des Geiſtes bei ihnen; aber es läßt ſich ſchwer dahinter kommen. Ihre Namen ſind bald nach den Anführern gewählt, bald Provinznamen, und es iſt noch nicht gelungen, dieſen kritiſchen Augiasſtall zu leeren.

Der Abstammung nach kann man von diesen Sektennamen die Waldenser unterscheiden, gestiftet vom lyoner Kaufmann Petrus Waldus. Daß sie einen anderen Gang in der Ausbildung nahmen, ist klar, und dennoch werden sie mit den andern verwechselt. Waldus hatte ein sehr religiöses Interesse, wollte aber auch verstehen, was er hörte und ließ sich daher von einem paar Geistlichen die Evangelien und dann die Episteln auslegen und sich die Perikopen in die Landessprache übersezen; so bekam er allmählich eine große Schriftkenntniß. Er entsagte nun seinem Vermögen und zog predigend umher. Bald hatte er auch Anhänger und Nachfolger; er aber und seine Anhänger waren so weit entfernt, eine Sekte stiften zu wollen, daß er den Papst um Erlaubniß dazu bat, einen Orden zu stiften. Dieser sah aber ein, daß sie, weil sie die Bibel zum Grunde legten, nicht in seinen Kram taugten und verbot ihnen das Predigen; sie sezten es aber dennoch fort. Die Waldenser sind gewiß als Vorläufer der Reformation anzusehen, indem sie den Saz aussprachen, Es lasse sich nichts als kirchliche Lehre aufstellen, was nicht durch die Schrift sich beweisen lasse; alle Traditionen in Gebräuchen und Buchstaben seien ein Pharisäismus. Dabei hielten sie am schlichten Verständniß der Schrift, verwarfen jedes mystische Verstehen derselben und selbst die Ceremonien, was in damaliger Zeit allerdings sehr zu bewundern ist. Sie hatten unter sich eine ordentliche Organisation und nahmen drei Stufen oder Kirchenämter an, die sie in der Schrift zu finden meinten, Diaconi, Presbyteri und Episcopi, obwol dieser Unterschied mehr bei ihnen galt als bestand. Es gab bei ihnen keinen anderen Unterschied als zwischen Lehrern und Laien; die Weihe achteten sie nicht. Alle Lehrer sollten aber von ihrer Händearbeit leben und sich der Ehe enthalten, nicht weil sie einen Werth auf das Cölibat legten, sondern deshalb, weil die Lehrer in der Verfolgung keinen festen Wohnsiz haben konnten; diesen Grundsaz ließen sie jedoch nachher fahren. Sie nahmen auch keine Festtage an, als

die von der erſten Klaſſe, und ihre Idee war nur die, zu der alten apoſtoliſchen Kirche zurükkzukehren. Hier iſt alſo kein Anklang von Gnoſticismus, auch ſind ſie darin rein, daß ſie ſich nicht von der katholiſchen Kirche trennten, ſondern dieſe ſie ausſchied, wie auch bei der Reformation. Auch das Fegfeuer gehörte zu dem, was ſie conſtant läugneten. Darin gingen ſie aber nicht ſo weit als die Catharer, die behaupteten, es gäbe kein künftiges Gericht und Hölle, ſondern beides ſei ſchon in dieſem Leben. Die Waldenſer verwarfen Bilder und Kreuze und drangen vorzüglich auf die innere Geburt Chriſti und den neuen Menſchen. Sie behaupteten auch, es gäbe keine Verwandlung im Abendmahl, ſondern nur einen geiſtigen Leib Chriſti. Darin hatten ſie auch manchen Vorläufer gehabt; ſo hatte im zwölften Jahrhundert noch die Geiſtlichkeit am Rhein die Lehre von der Transſubſtantiation verworfen.

Gegen dieſe Kezer richtete ſich nun der Orden der Dominicaner, aber er blieb nicht bloß bei Bekehrungsverſuchen ſtehen.
1179 Das Concilium Lateranenſe 1179 unter Alexander III. verordnete die Kezer zu brandmarken; aller Umgang mit den Catharern auch ihr Begräbniß wurde verboten. Innocenz III.
1198 ſchikkte 1198 die Legaten Rainerius und Guido gegen ſie und befahl den Fürſten und Biſchöfen bei Androhung von Bann und Interdict, ihnen Folge zu leiſten; der Anfang der Inquiſition! Daraus entſtand dann bis in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ein großes Blutbad und eine Häufung von unerhörten Grauſamkeiten und Ungerechtigkeiten. Es nahm ſich der Graf Raymund VI. von Touloufe der Albigenſer an, weil ſie fleißige und tüchtige Unterthanen waren, und dieſer war ein zu mächtiger Vaſall, als daß der König von Frankreich es nicht mit Freuden ergriffen hätte, unter einem religiöſen Vorwande den Grafen zu ſtürzen. Peter von Caſtelnau, mit der Haupt-
1208 inquiſition beauftragt, wurde (1208) ermordet, und der Papſt ließ nun gegen den Grafen von Toulouſe ſelbſt, welchem man die

That Schuld gab, das Kreuz predigen, und als die Leute dagegen ein Bedenken trugen, erklärte er, daß die toulousischen Ketzer ärger wären als die Saracenen. Zuerst unternahm der Graf Simon von Montfort den Kreuzzug gegen die Albigenser und den Grafen von Toulouse (1209—1218), und Ludwig VIII. sezte ihn bis 1224 fort. Im Jahre 1229, nach dem Frie- 1229
den zwischen Ludwig IX. und Raymond a), verordnete eine Kirchenversammlung zu Toulouse, daß in jedem Kirchspiel einige Laien sollten zu Ketzerforschern bestellt werden; jedes Haus, welches einen Ketzer aufnehme, sollte eingerissen werden. Gregor IX. richtete 1233 die Inquisition vollständig ein und 1233
übergab sie den Dominikanern; sie sollte aber erst ganz geistlich sein unter der Form des Beichtstuhls, auf dessen Ausspruch nun das weltliche Gericht verfahren mußte, und die Obrigkeit sollte unter Androhung des Bannes die Befehle seiner Legaten vollziehen. Sie etablirte sich vornämlich zu Toulouse und Carcassonne, und zu Toulouse geschah die erste Ketzerverbrennung. Diese neue Anmaßung des Papstes suchte dieser selbst so viel als möglich zu verbreiten, und wirklich wurde die Inquisition nach 15 Jahren auch in Spanien eingeführt. Die Venetianer, die auch darum angegangen wurden, leisteten einen sehr hartnäkkigen Widerstand; sie errichteten lieber (1249) eine weltliche Inquisition unter sich, wodurch sie sich alle päpstliche Einmischung verbaten. Später (1289) mußten sie sich dazu bequemen, doch konnte die Inquisition hier nicht viel ausrichten, da der Doge sich die lezte Instanz vorbehielt. In Deutschland machte sich als Inquisitor (1214—1233) berüchtigt Conrad von Marburg und machte sie oft zum Werkzeuge einzelner; er wurde umgebracht.

Daß der Papst gegen die Albigenser das Kreuz predigen ließ, war ein gutes Zwischenspiel zu den Kreuzzügen. Man muß

a) Der Graf von Toulouse mußte den Frieden durch Abtretungen erkaufen und die Gefangennehmung der Ketzer bezahlen. Schl.

erſtaunen, wie viele Menſchen durch die Klöſter der Arbeit entzogen worden, und wie viel ſucceſſive durch die Kreuzzüge das Vaterland verließen, entweder auf einige Zeit oder für immer. Wir müſſen hier wieder an den h. Bernhard anknüpfen. Weil
1146 die Lateiner im Orient in Noth waren, beredete er 1146 und
1147 1147 den König Ludwig VII. von Frankreich und Kaiſer Conrad III. das Kreuz zu nehmen; nach einer vergeblichen Belagerung von Damascus aber kehrten dieſe nach drei Jahren zurükk. Jezt bekam der Name eine andere Bedeutung, man verſtand darunter nicht mehr eine Wiedereroberung des heiligen Grabes, ſondern einen Zug gegen die ungläubigen; ſo geſchah ein Kreuzzug franzöſiſcher Ritter gegen die Araber in Portugal und ein anderer gegen die Obotriten in Mecklenburg und Pommern a). In Paläſtina ging es indeß immer ſchlechter. Als nun Sala-
1189 din gar Jeruſalem erobert hatte, nahmen 1189 Philipp Au-
1190 guſt und Richard Löwenherz 1190 das Kreuz. Richard wurde aber vom Herzog von Oeſterreich gefangen genommen, und ihn bei ſeiner Gefangenſchaft zu ſchüzen wäre wol des Papſtes heiligſte Pflicht geweſen; die Kreuzzüge wurden ja unternommen unter der Garantie, daß in Europa der Friede nicht ſollte geſtört werden. Kaiſer Friedrich I. nahm in ſeinen alten Tagen auch noch aus reinem Eifer das Kreuz, allein ſein Heer wurde größtentheils aufgerieben, und er ſelbſt ſtarb auf ſeinem Zuge in Aſien nebſt ſeinem Sohne.

1202 Im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts unternahmen die Venetianer einen Kreuzzug. Papſt Innocenz III. merkte aber, daß ſie keine reine Abſichten dabei hatten, und verbot daher, ein von Chriſten beſeztes Land zu erobern. Es wandte ſich nämlich an dieſe Kreuzfahrer der Sohn eines abgeſezten byzantiniſchen Kaiſers und verſprach, daß, wenn ſie ihn zum Throne von Conſtantinopel verhülfen, er zur römiſchen Kirche zurükkteh-

a) Otto von Bamberg bekehrte die Pommern 1124 auf die gewöhnliche ſchnelle Weiſe. Schl.

ren wollte. Man sollte denken, dies würde den Papst gereizt haben, aber er verbot den Venetianern, sich in die griechischen Angelegenheiten zu mischen, um sie nicht zu mächtig werden zu lassen. Sie aber kehrten sich nicht daran, eroberten Constantinopel erst für Alexius, dann noch einmal für sich, und so entstand das lateinische Kaiserthum unter Balduin, ein lateinischer Patriarch und lateinische Hofgeistlichkeit zu Constantinopel. Das Bestehen dieses Reichs war aber sehr dürftig und an eine gänzliche Unterwerfung der griechischen Kirche war nicht zu denken, obgleich der Papst wollte, daß alle Kirchen mit lateinischen Clerikern sollten besezt werden.

Zur Zeit Saladins ließ der Papst zur Unterstüzung der Kreuzfahrer und zur Wiedereroberung des heiligen Landes einen allgemeinen Zehnten ausschreiben, den auch die Geistlichen bezahlen sollten; in Frankreich erhob zwar der Klerus darüber ein großes Geschrei, was aber nichts half. Nach dem vierten Kreuzzuge unternahm auch (1212) eine Schaar von Knaben einen sol- 1212
chen; der Papst wollte durch ihr Beispiel die Fürsten beschämen. Ein ungarischer Kreuzzug wurde vom Könige Andreas 1216 1216
unternommen. Friedrich II. hatte um diese Zeit auch schon
das Kreuz genommen (1215), doch ließ er es dabei bewenden. 1215
Die Drohung mit dem Banne und Interdicte bewog ihn endlich
1227 zu Schiffe zu gehen, da er aber krank wurde und zurükk- 1227
kehrte, excommunicirte ihn der Papst, und als Friedrich sich nicht irre machen ließ und dennoch wieder abreiste, verbot er den Unterthanen ihm Steuern zu geben und den Christen in Palästina, mit ihm in Gemeinschaft zu treten. Die deutschen Ritter und einige italienische Städte kehrten sich nicht daran, und so konnte Friedrich doch fortwirken; um keine Unruhen im Heere zu erregen, kommandirte er im Namen Gottes und der ganzen Christenheit. Er schloß einen zehnjährigen Waffenstillstand a) mit den

a) Von dem jedoch wegen der für die Saracenen stipulirten Religionsfreiheit der Patriarch nichts wissen wollte und den Kaiser verläumdete. Schl.

Mühamedanern, welche ihm Jeruſalem wiedergaben, erhielt Ruhe für die Chriſten und ſezte ſich in Jeruſalem als gebannter ſelbſt die Krone auf. Der Papſt ſah es ungern, konnte es aber nicht ungeſchehen machen, hob bei Friedrichs Rükkkehr Bann und Interdict auf und wartete auf den Ablauf dieſes Stillſtandes, um einen allgemeinen Kreuzzug zu veranſtalten; daraus wurde aber nichts. Horden aus dem höheren Aſien, die Chowaresmier, eroberten Paläſtina wieder, da entſchloß ſich Ludwig IX. von Frankreich zu einem Kreuzzuge, zog nach Aegypten, in deſſen Beſiz jezt Jeruſalem wieder gekommen war, und eroberte Damiette, wurde aber daſelbſt gefangen genommen und mußte ſich theuer loskaufen. Bei ſeinem zweiten Kreuzzuge nach Tunis wollte er vom Papſte das Verſprechen haben, daß kein Biſchof mehr einen fränkiſchen König excommuniciren ſollte, was ihm der Papſt aber, als dem biſchöflichen Anſehen nachtheilig, abſchlug. Er ſtarb auf
1270 dem Zuge 1270. Bald (1291) ging auch die lezte chriſtliche Feſtung im Orient, Ptolemais, verloren und ſomit hörten die Kreuzzüge auf.

Daß die Kreuzzüge zur Schwächung der europäiſchen Staaten und ungeachtet des allgemeinen Friedens zu inneren Spaltungen viel beitrugen, und auch die päpſtliche Autorität über die occidentaliſchen Reiche noch zu erweitern, liegt in der Natur der Sache ſelbſt. Richard Löwenherz und Friedrich II. gaben Beiſpiele dazu; es iſt alſo ſehr natürlich, daß wir in dieſer Zeit werden die päpſtliche Macht ſehr vergrößert finden. Ueberall waren die hohenſtaufiſchen Kaiſer und die Könige von Frankreich und England noch diejenigen, welche, wenn es zu arg wurde, am ſtärkſten gegen den Papſt auftraten. Noch zu Lebzeiten Friedrichs I. wollte der Papſt in Bezug auf die ſtreitigen Biſchofswahlen große Einſchränkungen machen. Der Kaiſer benahm ſich ſehr gemäßigt und erklärte immer, er werde die Sache rechtmäßig unterſuchen laſſen, und da die Biſchöfe auf die Seite des Kaiſers traten, unterblieb es. Urban III. ſuspendirte Biſchöfe,

welche bei der Heirath des Prinzen Heinrich mit der sicilianischen Constantia zugegen gewesen. Clemens III. kurz vor Friedrichs Tode war ein geborner Römer und schloß einen Vertrag 1188
mit den Römern, wodurch der erste Grund zur päpstlichen Oberherrschaft über Rom gelegt wurde. Die Römer gaben ihm den Senat, die Münze und die Schlüssel der Stadt, wogegen er eine Citadelle schleifen ließ; von den Rechten des Kaisers war dabei nicht die Rede. In Sicilien belehnte Clemens den Tancred, einen unehlichen Nachkommen der normannischen Fürsten, ungeachtet dieser der rechtmäßigen Erbinn Constantia, Gemahlinn Heinrichs VI., welche auch noch lebte, geschworen hatte. Heinrich VI. ging aber nach Italien, Tancred starb, und der Kaiser ließ sich zum Könige von Sicilien krönen, ohne nach dem Papst zu fragen; eine glükkliche Reaction; Cölestin III. mußte es bestätigen, nachdem er ihn vorher zum Kaiser gekrönt hatte. Innocenz III. wurde nach Heinrichs Tode (1198) römischer Bischof 1198
und nahm die Gelegenheit wahr, da Friedrich II. noch ein Kind war, daß er den kaiserlichen Befehlshaber in Rom sich selbst huldigen ließ, und auch den Adel und die Mark Ancona dazu zog. Er legte also den Grund zum Kirchenstaate, offenbar war alles geraubt, da es Reichslehne waren; freilich waren keine rechtmäßigen Herren da. Die kluge Constantia, welche bald darauf starb, ernannte den Papst selbst zum Vormund ihres Sohnes Friedrich. In den Streitigkeiten des Papstes mit den italienischen Großen, welche ihm den Eid nicht leisten wollten, kam auch ein Testament Heinrichs VI. zum Vorschein, worin er, um seinem Sohne die deutsche und sicilianische Krone zu verschaffen, dem Papste viel einräumte; das Testament scheint aber erdichtet zu sein. Bei der streitigen Wahl in Deutschland und dem Streit zwischen Philipp von Schwaben und Otto von Braunschweig spielte Innocenz eine schlaue Rolle. Beide wandten sich an den Papst, dieser demüthig jener mit Würde. Innocenz sezte zuerst ein weitläuftiges Gutachten auf und forderte die Fürsten zu ei-

ner neuen Wahl auf, und als das nicht geſchah, behauptete er, in ſeinem Rechte den Kaiſer zu krönen, läge auch das die Kaiſerwahl zu prüfen; er beſtätigte Otto IV. und that Philipp in
1205 den Bann. Philipp ließ ſich nicht ſtören, ſondern ſich 1205
vom Erzbiſchof von Cöln zu Aachen krönen; von dem Bann
1207 wurde er 1207 durch Unterhandlungen losgeſprochen, aber nach-
1208 her 1208 ermordet. Otto IV. blieb in ſeiner Demuth und ſchrieb ſich deutſcher König von Gottes und des Papſtes Gnaden, geſtattete die Appellation nach Rom, entſagte den Einkünften erledigter Bisthümer und verſprach freie Wahl der Biſchöfe. Er wurde in Rom gekrönt, fing aber gleich darauf an, ſeine alten Gerechtſame in Rom wahrzunehmen und die von Innocenz uſurpirten Lehne, Ancona, Spoleto u. A. zu vergeben. Innocenz
1210 hatte ihn 1209 gekrönt, 1210 excommunicirte er ihn. Der Papſt
1215 übertrug jezt ſeine Gunſt auf Friedrich II., der 1215 in Aachen gekrönt und vom Papſt auf die ottoniſchen Bedingungen beſtätigt wurde. Dabei verſprach er Sicilien vom deutſchen Reiche abzuſondern und einen Kreuzzug. Innocenz citirte aber nachmals Friedrich und Otto zum Schein vor ſich, um ihre Anſprüche zu unterſuchen, und erklärte ſich für jenen.

In England hatte Innocenz auch bedeutende Händel. Der König Johann war ſehr ſchwach, aber ungemein heftig. Es war in Rom eine ſtreitige Wahl eines Erzbiſchofs von Canterbury geweſen, wo man heimlich einen Biſchof wählen wollte, der König aber trat dazwiſchen und wählte einen andern. Innocenz wollte beide Biſchöfe nicht anerkennen, ſondern ernannte einen dritten, einen Kardinal. Johann wurde aufgebracht und ſchrieb gegen den Papſt mit großer Heftigkeit. Innocenz drohte dagegen mit dem Interdict und ließ es auch wirklich bekannt machen, und das ganze Land mußte den Gottesdienſt entbehren. Johann blieb lange Zeit ſtandhaft, erklärte den Papſt für abgeſezt und drohte alle Kleriker nach Rom zu ſchikken, und dann möchten ſie machen, was ſie wollten. Der Papſt excommunicirte

ihn nun perſönlich, entſezte ihn, und trug dem franzöſiſchen Könige Philipp Auguſt, dem alten Feinde deſſelben, die Vollziehung auf. Der Papſt, dem am Kriege nichts gelegen war, ſchrieb jezt milde an Johann, und da dieſer ſich ihm in die Arme warf, machte er ihn ſchrittweiſe von allem los; das lezte war, daß Johann England und Irland vom Papſte zu Lehen empfing und außer allen Abgaben einen Lehnskanon ausſtellte.

Honorius III., Zeitgenoſſe Friedrichs II. und in viele Verwikklungen mit ihm verflochten, verbot, daß auf den Univerſitäten das bürgerliche Recht ſollte gelehrt werden, ſondern nur das kanoniſche Recht, weil dabei die falſchen Decretalen konnten eingeſchwärzt werden; auf jenes hatten ſich immer die Könige berufen, namentlich Friedrich II. Das Verbot war aber zu unſinnig, als daß es hätte beſtehen können; man las unter dem Namen des kanoniſchen Rechts das bürgerliche mit. Gregor IX., der Friedrichs Königreich eroberte, während dieſer im Oriente die Sache der Kirche verfocht, und der die Inquiſition einrichtete, verbot den Ariſtoteles zu leſen; auch das ging nicht durch. Ariſtoteles hatte in dieſer Zeit ſehr verſchiedene Schikkſale, bald wurden einzelne Bücher verordnet, bald er ganz verboten, bald war er nahe daran kanoniſirt zu werden a). Gregor that Friedrich, obgleich dieſer ihn 1235 gegen die unruhigen Römer be- 1235
ſchüzt hatte, 1239 wieder in den Bann und ſuchte ihn als Kezer 1239
erſcheinen zu laſſen. Die deutſchen und franzöſiſchen Stände erklärten ſich aber gegen die Abſezung des Kaiſers und beriefen ſich auf eine allgemeine Synode. Der Kaiſer proteſtirte jedoch gegen eine ſolche in Rom, und da der Papſt ihn verkezerte, ließ er ſich examiniren und ſandte ſein Zeugniß auf das Concilium zu Lyon (1245), wo er aber dennoch excommunicirt und abgeſezt wurde. 1245
Innocenz IV. (ſeit 1243) ſezte das ganze deutſche Reich in 1243

a) Ariſtoteles ſollte 1209 auf dem Concil zu Paris verbrannt werden; Friedrich II. ließ ſeine Werke 1224 überſezen und verbreitete ſie in Italien. Schl.

Verwirrung durch diese Absezung Friedrichs; Heinrich Raspe in Thüringen und nachher Wilhelm von Holland wurden
1250 an seiner Stelle gewählt. Der Kaiser Friedrich starb 1250 und Conrad IV. folgte ihm, schlug den Papst und eroberte sein Königreich Sicilien wieder.

Alexander IV. hat auch großes Unheil im literarischen Fache ausgeübt, indem er der Universität Paris Unrecht gab in ihrer Opposition gegen die Bettelmönche, die hier einen Lehrstuhl errichten wollten a). Innocenz IV. hatte auf Bitten der Universität die Bettelorden eingeschränkt, und einer der pariser Lehrer, Wilhelm von St. Amour, schrieb eine Geschichte der Bettelmönche, de periculis ultimorum temporum, und deckte darin auf, welch eine unnüze Last diese für die Gesellschaft seien;
1251 aber Alexander IV. hob 1251 diese Einschränkung wieder auf und verdammte öffentlich das Buch, zugleich aber auch unter der Hand das Evangelium aeternum. In diesem Buche wurde nämlich auf die beiden Bettelorden ein übermäßiger Werth gelegt; man theilte darin die ganze Geschichte in drei Perioden, die des Vaters, des Sohnes und des Geistes; die lezte sollte durch diese beiden Orden kommen und mit ihr eine höhere Erkenntniß als durch die Periode des Sohnes; es sei eine unvollkommene

a) Die Bettelmönche legten sich mehr, als es andere Mönche bisher gethan hatten, auf theologische Wissenschaften. Die Cistercienser hatten zwar Veranlassung dazu, wurden aber durch ihre Strenge auf einer andern Seite davon zurükkgehalten. Die Dominicaner und Franciscaner fingen an sich fleißig den Wissenschaften zu widmen, und gegen die Mitte des 13ten Jahrh. hatten sie Lehrstühle zu Paris. Dies gab aber Veranlassung zu großem Streit. Anfangs hatten sie freilich die Lehrstühle auf rechtem Wege erlangt; Alexander von Hales z. B. in Paris hatte den ordentlichen akademischen Cursus durchgemacht. Später aber sahen die Franciscaner und Dominicaner dies als ein Eigenthum des Ordens an, so daß dieser die akademische Würde ertheilen konnte, wem er wollte. Die Universität widersezte sich dem sehr und die Doctoren zerstreuten sich sogar eine Zeitlang. Es kam so weit, daß die ganze Universität Paris sollte excommunicirt werden.

Entwikklung und Theilung des abſolut vollkommenen in Chriſto in der vorigen Periode. Wilhelm hatte nun in ſeinem Buche dargeſtellt, daß in dieſen beiden Bettelorden nicht das gute zur Entwikklung kommen ſollte, ſondern daß in ihnen die Keime des Verderbens lägen. Alexander IV. hob auch die Excommunication auf, unter der die Beiſchläferinnen der Geiſtlichen geſtanden hatten; ein förmlicher Triumph des Concubinats über die Ehe, der von der Seite des Oberhauptes der Kirche ausging.

Innocenz IV. hatte vor ſeinem Tode die Freude ſagen zu können, ſeine größten geiſtlichen und weltlichen Feinde ſeien geſtorben, das waren Conrad IV. und ein engliſcher Biſchof Robert Groſthead, Biſchof von Lincoln ſeit 1235, der ſich 1235
mit aller Macht den Ausſchweifungen der Geiſtlichen und den päpſtlichen Anmaßungen widerſezte, alſo erklärter Feind Innocenzs IV. war, welcher durch ſeine Gelderpreſſungen bekannt iſt. Es war nämlich eine Zeit, wo die Päpſte auf jede Weiſe ſich zu bereichern ſuchten. Die Kreuzzüge koſteten dem Papſt einen großen Theil ſeiner Einkünfte, und bei ſeinen weltlichen Händeln brauchte er Geld zu Beſtechungen. Daher war es ein guter Fund für Innocenz, zu ſagen, Es ſei ſo gut, als wenn man nach Paläſtina reiſe, wenn man nur die Koſten der Reiſe an den heiligen Petrus ſchenke. Die engliſchen Könige mußten ſich aber noch beſonders gefällig gegen den Papſt zeigen, weil ſie die ihnen von den Baronen abgelokkte und von dem Papſt für ungültig erklärte Magna charta nicht beobachten wollten, und daher bei allen Ueberſchreitungen die päpſtliche Unterſtüzung brauchten. Groſthead widerſezte ſich zuerſt, weil der Papſt von ihm verlangte, einen ſechsjährigen Knaben zum erſten Canonicus von Lincoln zu machen. Der Biſchof erklärte, Er ſei gehorſam gegen die apoſtoliſchen Befehle, dieſer aber ſei keiner, weil kein Apoſtel befehlen könne, einem die Seelſorge anzuvertrauen, der ſelbſt nicht für ſich ſorgen könne. Papſt und Kardinäle beſchloſſen, kein Aufſehen davon zu machen, und der Biſchof beharrte in

ſeiner Oppoſition bis an ſeinen Tod und ſtarb, als er eben in einer Schilderung des päpſtlichen Verderbens begriffen war, alſo ein beſſerer Triumph als der des Innocenz.

Das Ausſterben der muthigſten Kämpfer gegen den Papſt, des hohenſtaufiſchen Hauſes, und das Aufhören der Kreuzzüge, geben uns wol einen ſchikklichen Punkt, hier inne zu halten und die Reſultate entgegengeſezter Art zu beobachten. Die Kreuzzüge waren auf der einen Seite eine Beförderung des Aberglaubens, ſchon in ihrer urſprünglichen Form, indem ſie den Menſchen Sündenvergebung gewährten, weil ſie ſelbſt mit zu den außer der Berufsthätigkeit liegenden Handlungen gehörten, was nachher auf ähnliche Unternehmungen übertragen wurde, wie Bekehrung der benachbarten Heiden durch Gewalt, ſogar gegen chriſtliche Fürſten, weil ſie ärger ſeien als Saracenen; als ob die Kreuzzüge zur Vertilgung der Saracenen als eines ſchädlichen Volkes entſtanden wären, ſo daß der Begriff der Kreuzzüge ganz verloren ging. Es kam alſo darauf hinaus, daß der blinde Gehorſam gegen das geiſtliche Oberhaupt das beſte Mittel zur Sündenvergebung ſei; auf die Geſinnung des handelnden kam hierbei gar nichts mehr an. Das war der ſicherſte Vortheil, den der Papſt aus den Kreuzzügen zog. Auch der Ablaßkram nahm eine andere Geſtalt an. Der Kreuzzugsablaß war eigentlich ein Wallfahrtsablaß zum heiligen Grabe; daraus folgte auch als etwas verdienſtliches das Wallfahren zu den Gräbern der Apoſtel und Märtyrer, beſonders zu denen des h. Petrus und Paulus, zum Grabe des h. Jacobus zu Compoſtella. Das Ablaßweſen bekamen dann beſonders die Bettelorden; ſo der Portiuncula-Ablaß des Franciscaner-Ordens, aber nur an einem Tage im Jahre. Die Dominicaner wurden dagegen mit dem Roſenkranze ordentlich belehnt, ſie haben ihn aber nicht erfunden, auch nicht einmal ſeine beſtehende Form (150 Ave Maria mit 10 eingelegten Vaterunſern) gegeben, ſondern er iſt älter und nach und nach aufgekommen. Bonifaz VIII. ſezte dieſem

Weſen 1300 die Krone auf durch die Einführung des Jubel- 1300
jahres, das bald kleinere Perioden erleiden mußte; noch jezt wird es alle Vierteljahrhunderte gefeiert. Ebenſo waren die Kreuzzüge eine reiche Quelle von Reliquien, die aus dem Oriente gebracht wurden. Auch wollte man gern Reliquien von Chriſto haben; dazu bedurfte es aber des Scharfſinns, etwas, was bei ſeinen Lebzeiten verloren gegangen, aufzufinden, wie Milchzähne, abgeſchnittene Nägel und Haare und ſelbſt Blut Chriſti. Dieſe Reliquienverehrung fand aber auch noch bedeutenden Widerſtand. Ein Biſchof, Guibert von Nogent (geb. 1053, ſt. 1124), ſagte, Die Ausgrabung der Heiligen ſei widernatürlich; es ſei eine Scheu, die Todten in ihrer Ruhe zu ſtören, das Wunderthum reiche nicht zum Beweiſe der Wahrheit hin; obwol er dabei zugab, daß das Unweſen aus Liebe geſchehe, die nur irre geleitet ſei. Das that er in einem Buche de pignoribus Sanctorum. In der Schrift de corpore Domini bipartito ſagt er, Man brauche nicht einzelne Theile Chriſti (Milchzähne, Nabelſchnur), weil Chriſtus ſich uns ganz im Abendmahl hinterlaſſen habe. Maria habe in Jeſu Kindheit nichts von ihm geſammelt; auch ſei ſie nicht ſo ſtolz geweſen, daß ſie etwas von ſich ſelbſt auf die Nachwelt habe bringen wollen. Er behauptete darin auch, die Kirche wage nicht, die Himmelfahrt der Maria, welche ſchon ziemlich allgemein angenommen wurde, zu glauben. Hingegen als Bernhard ſich dem Feſte der unbefleckten Empfängniß widerſezte, forderte er ſchon mit der Kirche das Feſt assumtionis Mariae.

Entgegengeſezte Wirkungen der Kreuzzüge waren aber, daß in Europa eine Kenntniß von einem Lande entſtand, das die Menſchen über ihren gewöhnlichen Geſichtskreis hinausſehen ließ, ferner die Kenntniß der arabiſchen Sprache, die Verbreitung mehrerer griechiſchen Bücher nach Europa; ſo wurde erſt Chryſoſtomus in der Mitte des 12ten Jahrhunderts im Abendlande bekannt, und half die Exegeſe befreien von den Banden der kirchlichen Gloſſe. Friedrich II. wurde es beſonders als Verbrechen beigelegt, daß

er arabiſche gelehrte um ſich hatte und eine ſaraceniſche Colonie in Italien zu Nocera angelegt hatte; auch ein Grund zu der Beſchuldigung der Impietät gegen ihn. Durch die Araber bekam man auch mehr Kenntniß und Ueberſezungen vom Ariſtoteles, welche wieder in das lateiniſche übertragen wurden, und die auf die Ausbildung der Theologie ihrer Form nach einen bedeutenden Einfluß hatten.

Ehe wir aber hier ein paar bedeutende Männer herausheben, müſſen wir die Entſtehung der Univerſitäten erwähnen. Der theologiſche Unterricht beſtand bisher bloß in den biſchöflichen Kathedralſchulen ſeit Karl dem großen. Durch die erweiterte Weltkenntniß entſtanden aber auch Schulen für andere Wiſſenſchaften, nämlich zuerſt eine große mediciniſche Schule zu Salerno und die Rechtsſchule zu Bologna. Erſtere, durch die Araber begründet, gab das Fundament zur Univerſität Neapel[a]), die andere entſtand durch den Conflict der Rechtsverhältniſſe in Italien; die Gegenſtände waren römiſches, deutſches, kanoniſches Recht. An dieſe knüpften ſich nun auch Lehrſtühle für Theologen, die aber nirgends bald ſo blühend wurden wie in Paris. Dort bildeten die Scholares eine große Gemeinſchaft, Universitas magistrorum et discipulorum. Sie, die einen bedeutenden Theil der pariſer Bürgerſchaft ausmachten, bekamen bald große Freiheiten von den franzöſiſchen Königen, nachher auch vom Papſte, im Gefühl, daß das Inſtitut nicht bloß territorial ſei, ſondern allgemein europäiſch; und eine ſolche Autorität hatte nur der Papſt. So z. B., als ſie ſich vom Papſte ausbaten, daß die Bettelmönche möchten von allem Zuſammenhange mit der Univerſität ausgeſchloſſen ſein. Innocenz IV. gab es zu, Alexander aber hob es wieder auf, daher die Dominicaner und Franciscaner bald die bedeutendſten Scholaſtiker und die zwei Hauptparteien auf der Univerſität wurden.

---

a) Friedrich II. befahl ſeinen Unterthanen, bloß zu Neapel zu ſtudiren. Schl.

Merkwürdig sind hier Johann von Salisbury, auch Parvus genannt (st. 1182), Schüler des Abälard und Wilhelms 1182
von Champeaux, einer der gelehrtesten Männer dieser Zeit. Canonicus von Canterbury zur Zeit Bekkets, stand er ganz auf der Seite des Erzbischofs, floh mit ihm aus England und kehrte mit ihm zurükk; nach dessen Ermordung ging er nach Italien, wo er starb. Er war im wissenschaftlichen Gebiete ein außerordentlich freisinniger Mann. Daß er keine theologischen Schriften hinterlassen und auch in der Theologie nicht lehren wollte, ist denen zuzuschreiben, welche die Wissenschaft in so beengende Formen einschränken wollten; seine zwei Bücher Polycraticus und Metalogicus geben seine ganze Ansicht über die damalige Zeit, jenes in politischer, dieses in wissenschaftlicher Hinsicht. Wir führen ihn daher an, um zu zeigen, welche Widersprüche sich in dieser Zeit in Einem Manne finden; daß Bekket, wenn er auch aus Prinzipien handelte, doch so handelte, daß kein weltliches Regiment dabei bestehen konnte, und doch konnte ein so freisinniger Mann ihm dienen. So sehr er für die päpstliche Autorität war: so erstaunlich freisinnig ist er in seinen persönlichen Verhältnissen mit den Päpsten. Seine Gespräche mit Hadrian IV. sind eine vortreffliche Persifflage zum scholastischen Zeitalter: der Papst fragt ihn, was er vom päpstlichen Wesen halte, und er sagt nach Art der Quästiones, Einige führen dafür das an, andere das; ich getraue mir nicht darüber zu entscheiden. — Der zweite ist Wilhelm, Bischof von Paris (st. 1249), in seiner Theologie 1249
ein freier wissenschaftlicher Mann; was aber den Inhalt betrifft: so hat er sich nicht über die kirchliche Tradition erhoben. Außer ihm sind aber als Fortbildner des abälardschen Lehrbegriffs Alanus de Insulis und Alexander ab Hales zu merken.

Alanus von Lille (de insulis) lebte in der lezten Hälfte des zwölften Jahrhunderts (st. 1203) und gehörte ganz zur spe- 1203
culativen Schule des Anselm. Seine erste Schrift ist de arte fidei catholicae; er sagt darin, Die ungläubigen, Muhamedaner

und Ketzer könne man nicht durch die Bibel oder Autorität der Kirche überzeugen, dieſe ſolle daher ſein Buch rein auf dem Wege der Vernunft belehren. Das zweite Werk, ſeine Regulae theologicae, iſt von derſelben Art und geht ganz denſelben ſpeculativen Gang. Im erſten Werke ſpricht er das freilich aus, Gott könne nicht wiſſenſchaftlich ſondern bloß durch den Glauben erkannt werden; das iſt aber nicht ſo zu verſtehen, daß er vom Glauben als dem allgemein zum Grunde liegenden ausgeht, ſondern daß er den Glauben als etwas zwiſchen der δόξα und ἐπιστήμη in der Mitte liegendes betrachtet, das Daſein Gottes demonſtriren wollte, nachher aber abſchweifte, weil man von Gott nicht adäquat reden könne. Nachher geht er von Axiomen aus, Gott ſei die höchſte Urſache von allem, Gott in allem und alles in ihm, er iſt alles cauſative. Bald kommt er dahin zu demonſtriren, daß Gott ohne zufällige Beſchaffenheit ſei, und bald dahin, daß man das „Gott ſei" und „er ſei die höchſte Urſache" nur auf eine uneigentliche Weiſe ſagen könne. Beim Begriff der Urſache geht er aus von einem verurſachten, dem allgemeinen Sein; nachdem aber das gefunden, demonſtrirt er aus dem Begriff der Liebe Gottes die Nothwendigkeit der Schöpfung, obgleich er behauptet, man könne von Gott nur uneigentlich reden. So geht das ganze bis zu allen kirchlichen Lehren fort; die Tendenz iſt alſo, das ganze Chriſtenthum zu demonſtriren und den Glauben aus der Demonſtration hervorzubringen. Unbeſtimmter lag das ſchon in Anſelms Cur deus homo? Zuerſt iſt von dem nothwendigen die Rede, wie er aber hernach auf das eigentlich chriſtliche kommt, iſt bloß von dem Gott anſtändigen die Rede, etwas, wobei man gar nicht demonſtriren kann. Nun demonſtrirt er, wie es Gott anſtändig geweſen ſei, den Menſchen nach dem Fall auf dieſe und auf keine andere Weiſe als unendliche Genugthuung zu erlöſen. Wo er vom gegebenen und verurſachten ausgeht, ſagt er, vorausgeſezt daß, wo Materie, auch Form iſt, beides zuſammengenommen gebe die Subſtanz; beide ſind ja

aber doch nie für ſich da, ſondern nur zuſammen. Nun ſagt er hernach, jede Subſtanz habe drei Urſachen, Materie, Form und ihre Zuſammenſezung, leztes als Urſache der Subſtanz, was alſo nicht beſteht. Darauf baut er ſeine Trinitätslehre, der Vater die Urſache der Materie, der Sohn die der Form, der Geiſt die der Zuſammenſezung. Wie will man aber nun beweiſen, daß gerade die Urſache der Form erlöſen mußte? Man ſieht, daß mit der ganzen Speculation nicht viel herauskommt, aber ſpeculativ betrachtet kommen auch ſchöne Sachen in ihm vor.

2) Regulae theologicae enthält mehr kurze Säze, worunter platoniſche und ariſtoteliſche, wie den Unterſchied zwiſchen dem überhimmliſchen, himmliſchen und unterhimmliſchen; im erſten ſei die Einheit ἓν, im himmliſchen der Gegenſaz, die Aequalität, und im unterhimmliſchen die Vielheit. Hier eine neue Demonſtration der Trinität. So ſagt er, Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem, der Sohn und Geiſt; ſo ſagt er ferner, Im Vater ſei unitas, im Sohne die aequalitas, im Geiſte nicht die pluralitas, ſondern die connexio unitatis aequalitatisque [a]). Ein Ausdruck für das göttliche Weſen in ihm iſt, (7.) Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique est, et peripheria nullibi, d. h. der Begriff der Unendlichkeit. Hernach geht er alle partes orationis durch und ſagt darin, daß alle Nomina adäquater von Gott gebraucht werden können als die Verba; etwas vollkommen ariſtoteliſches. Ariſtoteles ſagt, Das Verbum ſei etwas von einem andern ausgeſagtes, alſo das Prinzip der Zuſammenſezung; Gott ſei aber das ſchlechthin einfache, folglich könne alles auf Zuſammenſezung Bezug habende nur uneigentlich von ihm gebraucht werden. Wenn ich aber ſage, Gott iſt die Liebe, warum ſoll das eigentlicher ſein, als Gott liebt? mir ſcheint es umgekehrt; das Nomen mit der Copula iſt

a) (2.) In supercoelesti unitas, in coelesti aequalitas, in subcoelesti pluralitas. Schl.

erſt eine Auseinanderziehung des Zeitworts. (68.) Omnia in quantum sunt, bona sunt; daraus folgt doch, das peccatum iſt als peccatum nichts. (93.) Ex fide dicitur justificari homo; das iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob die justificatio aus dem Glauben käme; ſie kommt aus der Gnade, aber der Glaube giebt dazu die Anleitung, die Richtung zur Gnade ex articulo fidei, aus dem Glaubensartikel von der göttlichen Gnade [a]). Da hat er alſo der satisfactio aus den Werken einen freien Spielraum laſſen wollen. Eine Parallele zieht er zwiſchen der Begnadigung des Menſchen, der Incarnation des Menſchen und den Sacramenten; hier ſezt er unter Thesis den urſprünglichen Zuſtand des Menſchen, den er der Vermehrung und Verminderung fähig ſezt; erſteren nennt er hypothesis, lezteren apothesis. Gott ſteige herab in unſern verringerten Zuſtand und werde ſo humanatus „descendens ab apothesi suae naturae per caritatem in hypothesin nostrae miseriae." Der Menſch werde deificatus ſich erhebend per caritatem in apothesin gratiae [b]). In
1215 Beziehung auf die Transſubſtantiation, welche ſeit 1215 kanoniſch geworden war, ſagt er, Die accidentia, welche übrig bleiben, ſeien sine subjecto [c]); ſie konnten aber auch eben ſo gut in der Luft ſein. Bei den ſieben Sacramenten geht er ins

a) (93.) Ex fide dicitur justificari homo, non quod ex ea sit justificatio sed quia procedit ex articulo fidei i. e. ex gratia, ad quam nos dirigit fides. (63.) Homo gratiâ a spiritu habet posse quo velit; gratia in spiritu habet velle quo possit. Schl.

b) (99.) Sicut homo per caritatem a thesi suae naturae in apothesin gratiae adscendens est deificatus: ita Deus per caritatem ab apothesi suae naturae in hypothesin nostrae miseriae descendens est humanatus. NB. apothesis iſt extasis superior und hypothesis extasis inferior; die superior geſchieht condicente intellectu, qui comprehendit invisibilia. (100.) Humana natura unita est divinae, ut substantiae diversitas sit in uno et naturae proprietas maneat in unito. Schl.

c) (107.) Sicut creator factus creatura per creaturae susceptionem: ita creatura fit corpus creatoris per creaturae transsubstantiationem. NB. de accidentibus, quae remanent, potest dici, quod sint sine subjecto. Schl.

ſpielende über; er ſtellte auf (113.) Baptismus sacramentum fidei, Confirmatio spei, Eucharistia caritatis, Extrema unctio poenitentiae. Sein Ehrennahme iſt Doctor universalis.

Der zweite iſt Alexander ab Hales (Doctor irrefragabilis), der erſte Doctor der Theologie aus dem Franciscanerorden in Paris. Er war in Gloceſterſhire geboren, ſtudirte und lehrte in Paris Philoſophie, Theologie und kanoniſches Recht, wurde 1222 Franciscaner und ſtarb 1250. Er ging auch davon aus, 1250
die Theologie ſei eigentlich keine Wiſſenſchaft, ſondern eine Weisheit. (Abälard hatte geſagt, die Theologie ſeien Güter, zu deren Feſthaltung man Weisheit brauche.) Nun könne nicht höheres von geringerem, ſondern nur gleiches von gleichem erkannt werden, alſo Gott nur unvollkommen von der Vernunft. Solche Erkenntniſſe nimmt er zwei an, eine durch die Schöpfung vermittelte und eine durch die Gnade des Glaubens. Er unterſcheidet ein cauſatives Sein Gottes in allen Dingen und ein beſonderes Daſein Gottes durch die einwohnende Gnade, das er nicht bloß auf den Menſchen, ſondern auch auf das Sein Chriſti im Abendmahl bezog. In Beziehung auf die Trinitätslehre ſagt er, daß der Name Perſon, wenn er auch nicht in der Schrift vorkomme, doch nicht ohne göttliche Eingebung entſtanden ſei. Ferner behauptete er, Gott könne die menſchliche Natur nicht in ihrem gegenwärtigen Zuſtande erſchaffen haben, weil er ſie ſonſt in die Nothwendigkeit verſezt hätte zu ſündigen. Leider iſt er auch der erſte, der den päpſtlichen Ablaß rechtfertigt aus dem Schaze der guten Werke, „Chriſtus habe nicht bloß die ſchuldige Genugthuung geleiſtet, ſondern es gäbe noch merita supererogationis, und Zuſäze dazu hätten die Heiligen gemacht, die mehr gethan, als ſie zu thun ſchuldig ſeien. Beides bilde den Schaz der Kirche, und die Erlaubniß davon auszutheilen hat Chriſtus mit dem Schlüſſel zum Himmelreich dem Apoſtel Petrus gegeben. Die Genugthuung (satisfactio) beſtehe in Gebeten, Faſten und Almoſengeben; das erſte die Genugthuung für Gott, das

zweite für ſich ſelbſt, das dritte für den nächſten. Zum Faſten gehört auch die Selbſtpeinigung (mortificatio carnis), während der Faſten kann man aber Fiſche eſſen, weil ſie Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung gegeſſen. Sein Ariſtoteliſiren verleitete ihn auch ein Fatum anzunehmen, es aber nur als göttliche Prädeſtination auf die untergeordneten Urſachen beziehend; dieſe von Gott geſchaffen brächten das und das von ſelbſt hervor. Gott hat alſo eine ewige Vorhererkenntniß, die aber ein Ende nimmt. Er nahm auch einen Einfluß der Geſtirne auf den Menſchen an.

Wir waren in der äußeren Geſchichte bei Alexander IV.
1251 ſtehen geblieben, der 1251 Nachfolger Innocenz's IV. geblieben war. Er hob das Verbot des Vorgängers gegen die Bettelmönche auf der Univerſität Paris auf, und verbot einige Schriften gegen die Bettelmönche, unter andern das Buch Wilhelms von St. Amour de periculis ultimorum temporum. Alexander IV.
1259 erkannte 1259 Richard von Cornwallis als römiſchen König an, hatte aber in politiſchen Händeln genug zu thun, um Sicilien gegen Manfred zu behaupten; dieſe Händel hinderten ihn, etwas bedeutendes in kirchlichen Angelegenheiten zu unter-
1261 nehmen. Urban IV. (1261) bot Sicilien Carln von Anjou
1264 an, den die Römer zugleich zum Senator erwählten. Unter ihm hatte eine Nonne die Offenbarung, daß der Kirche ein Feſt Noth thue, um die Transſubſtantiation recht zu zeigen, das Frohnleichnamsfeſt, ſo wie die Franciscaner (aber nur in den Kirchen ihres Ordens) das Feſt der unbefleckten Empfängniß Mariä feierten. — Michael Paläologus trieb den Papſt zu einem Kreuzzuge und bot eine Kirchenvereinigung an,
1265 doch wurde nichts daraus. Clemens IV. (1265) war ein ge-
1266 borner Unterthan Carls, Manfred blieb 1266 in einer Schlacht
1268 und Carl blieb im Beſiz von Sicilien; Conradin zog 1268 in Rom ein, verjagte den Papſt, verlor aber durch Unvorſichtigkeit die ſchon gewonnene Schlacht, und wurde von Carl gefangen und enthauptet. — Gregor X. wurde erſt nach zweijährigen Zwiſchen-

raume 1271 durch Compromiß gewählt, da sich die Cardinäle 1271
durchaus nicht vereinigen konnten; er befand sich grade auf einem Kreuzzuge. Er mischte sich sehr in die deutschen Angelegenheiten, ließ nach Richards Tode an die Stelle des Alphons, den er zur Entsagung bewog, einen neuen König wählen, Rudolph von Habsburg, der ihm alles in Italien bestätigen mußte, was Friedrich II. und Otto IV. bewilligt hatten. Gregor ließ 1274 zu Lyon eine große Kirchenversammlung halten, 1274
um einen Kreuzzug zu veranstalten und um deswillen die Vereinigung mit den Griechen zu bewirken; auch griechische Geistliche waren zugegen, welche sich entschlossen, den Zusaz filioque anzunehmen; aus der Sache wurde aber nichts. Gregor X. gab hier auch eine neue strenge Regel zur Beschleunigung der Papstwahl, das jezige Conclave; an dem Orte, wo der Papst starb, sollten die Cardinäle 10 Tage warten, ob vielleicht noch andere kämen, dann eingeschlossen werden, und wenn sie in drei Tagen nicht fertig würden, durch magere Mahlzeit gezwungen werden. Ihm folgte 1276 Innocenz V., der erste Dominicaner, 1277 1276
Nicolaus III., welchem Rudolph eine neue Urkunde über alle 1277
Länder der römischen Kirche ausstellte und allen kaiserlichen Rechten im Exarchate entsagte. Einer seiner Nachfolger, Johann XX. oder XXI., hob aber die Verordnung vom Conclave wieder auf. Ein späterer, Martin IV. (1281), ein Franzose, mußte sich we- 1281
gen Unruhen in Rom und Viterbo zu Orvieta krönen lassen; er excommunicirte schon wieder den Kaiser Michael Paläologus, weil dort die alte griechische Lehre wieder hergestellt ward, und Carl von Anjou hatte auch große Lust, Constantinopel wieder einzunehmen. Dagegen unterstüzte Michael den Peter von Arragonien und Johann von Procida; Martin sicherte aber Carls Vertheidigern einen Kreuzfahrerablaß und Peter von Arragonien verspottete das Interdict. Martins IV. Nachfolger in einer sehr kurzen Zeit, Honorius IV. (1283) und Nicolaus IV. (1288), wa- 1283
ren für Päpste sehr unterrichtete Männer, die aber beide mit den 1288

ſicilischen Angelegenheiten vollauf zu thun hatten; erſterer war noch dazu gichtbrüchig. Nicolaus war vorher General der Franciscaner-Ordens geweſen und hatte als ſolcher unbekannt gebliebene Commentarien über Petrus Lombardus geſchrieben. Unter Nicolaus IV. brachten Engel das heilige Haus der Maria nach Loretto, nachdem ſie es auf drei Jahre in Dalmatien niedergeſezt hatten. Man ſchikkte zur Unterſuchung nach Galiläa, und ſiehe da, es fehlten dieſe Stuben in dem Hauſe. Wohl zu merken, die Relation iſt aus dem 15ten Jahrhundert, die Wahrheit aber noch nicht ausgemittelt. Nachher baute man eine Kirche um das Haus, und ſo entſtand der große Schaz der heiligen Frau zu Loretto.

Nach Nicolaus' IV. Tode blieb zwei Jahre lang der päpſtliche Stuhl unbeſezt. Auf den Vorſchlag einiger Cardinäle wählte man einen frommen neapolitaniſchen Einſiedler, der ſich Cö-
1294 leſtin V. nannte. Er ſtiftete ſogleich den Cöleſtiner-Orden, erneuerte das Geſez vom Conclave, blieb aber immer in Neapel und hatte durchaus nicht Luſt ſich in weltliche Angelegenheiten zu miſchen. Daher ließ man ihm auch keine Ruhe, man bewog ihn abzudanken, und Cardinal Cajetanus kam ihm durch Erſcheinungen dabei zu Hülfe. Er verſammelte die Cardinäle, las eine Akte vor, worin er ſeinen Wunſch und ſein Recht zur Reſignation nachwies, und es wurde nun der Cardinal Cajetan als Bonifacius VIII. gewählt, Cöleſtin aber nicht in die Einöde gelaſſen, ſondern ins Gefängniß geworfen und mußte Hungers ſterben, weil Bonifacius glaubte, daß eine Partei die Gültigkeit der Entſezung beſtreiten würde. Das geſchah auch von Seiten des Grafen von Colonna und mehrerer Cardinäle; Bonifacius that ſie zwar in den Bann, hatte aber fortwährend mit dieſer Partei zu thun, und ſie beförderte auch ſeinen Sturz.

Bonifacius ſchrieb bald nach ſeiner Thronbeſteigung einen anmaßenden Brief an König Philipp IV. von Frankreich, worin er behauptete, daß der König ihm in weltlichen und geiſtli-

chen Angelegenheiten unterworfen sei; der Papst sei der allgemeine Beichtvater und die Regierungsangelegenheiten seien sittliche Handlungen. Er gab es für manichäisch aus, wenn man behaupte, die geistliche und weltliche Macht müssen gesondert sein; man nehme darnach zwei Mächte an und das sei so gut, als wenn man zwei Grundwesen annehme. Philipp schrieb wieder sehr hart, nannte ihn Tua maxima fatuitas und ließ sein Schreiben öffentlich verbrennen. Um aber sicher zu gehen, versammelte er die Stände seines Reiches, und diese standen auch alle auf seiner Seite; die Kleriker schrieben an den Papst, die Stände an die Cardinäle in den härtesten Ausdrükken. Bonifacius erließ nach dieser Synode 1302 die Bulle Unam sanc- 1302
tam ecclesiam catholicam, welche die Unterordnung des weltlichen unter das geistliche in geschraubten Ausdrükken vorträgt; er erklärte daneben, daß er nicht meine, daß der König sein Land von ihm empfangen, er müsse ihm nur in weltlichen Angelegenheiten erklären, was gut und sittlich sei. Er gab hierauf auf Veranlassung einer von Philipp erhobenen Steuer in der Bulle Clericis laicos das Gesez von der Steuerfreiheit der Geistlichen. Der König, um ihm recht zu schaden, verbot jezt alle Ausfuhr an Geld, Edelsteinen und Lebensmitteln aus seinem Lande, den Handel mit Italien, also auch den mit Reliquien, welche in Unzahl aus Italien kamen. Er versammelte noch einmal, da Bonifaz mit dem Interdict drohte, 1303 die Stände unter dem 1303
königlichen Kanzler Wilhelm von Nogaret, und weltliche und geistliche sezten eine Menge von Beschuldigungen gegen den Papst auf, appellirten an ein künftiges Concil und an den an Bonifaz Stelle zu ernennenden Papst, und luden die Cardinäle zu einer neuen Papstwahl ein; auch die Universität Paris und die Dominicaner in Paris traten diesen Klagen und der Appellation bei. Es ist dies ein wichtiger Schritt, der Wunsch, die Macht des Papstes durch eine früher bestehende Einrichtung, die Concilien, zu beschränken, obwol man sich auch hiervon nicht viel

verſprechen konnte. Dazu gehörte freilich auch noch die Uebereinſtimmung ſämmtlicher europäiſcher Fürſten, welche nicht leicht war. Philipp ſchikkte dieſe Beſchlüſſe an den Papſt, nach Deutſchland und England, und bat den Papſt das Concil auszuſchreiben. Der Papſt gerieth in Wuth, berief eine päpſtliche Synode und führte nichts weniger im Schilde, als Philipp förmlich abzuſezen. Allein der franzöſiſche Geſandte Nogaret hatte für dieſen Fall die nöthigen Inſtructionen. Mit Hülfe der Partei der Colonnas wurde der Papſt in ſeinem Schloſſe Anagni überfallen und gefangen genommen. Er benahm ſich mit großer Würde; man begnügte ſich mit ſeiner Bewachung, bald aber wurde er von ſeiner Partei befreit und im Triumphe nach Rom geführt, wo er bald darauf in Anfällen von Wahnſinn ſtarb. Es war dies der höchſte Punkt in Bezug auf das Ausſprechen von Grundſäzen, daß die weltliche und geiſtliche Macht der päpſtlichen untergeordnet ſei. Nun wendete ſich das Blatt; Philipp IV. und dem aragoniſchen König Peter gebührt der Ruhm, der päpſtlichen Macht ſiegreich widerſtanden zu haben a).

Zweites ſcholaſtiſches Zeitalter.

In die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts fällt auch die übrige Blüthe der ſcholaſtiſchen Theologie. Wir haben hier vier Männer beſonders in Betracht zu ziehen, Albertus Magnus und Thomas von Aquino, ſeinen Schüler, beide Dominicaner, Bonaventura und Johannes Scotus, beide Franciscaner. Albertus iſt der ältere, Thomas und Bonaventura Zeitgenoſſen. Der erſte ein Deutſcher, die beiden andern Italiener, der lezte ein Engländer.

a) Bonifaz hatte ſich auch angemaßt über Albrechts Tüchtigkeit zur Kaiſerwürde zu entſcheiden und Ludwig IX. canoniſirt. Schl.

Albertus M. von Bolſtedt, geb. kurz vor 1193 in Lauin- 1193
gen, ſtarb 1280. Er machte ſeine Studien in Bologna, trat 1280
zeitig in den Dominicaner-Orden und wurde ſein Provincial in
Deutſchland. Er wurde 1260 Biſchof von Regensburg, reſi- 1260
gnirte aber nach drei Jahren und blieb bis zu ſeinem Tode im
Dominicaner-Kloſter zu Cöln. Er commentirte den Ariſtoteles
und unter ſeinen Büchern beſonders die naturwiſſenſchaftlichen,
experimentirte auch und kam in den Ruf der Magie. Doch
kannte er von den alten eigentlich weiter nichts als Ariſtoteles
und Cicero und war ein ſchwacher Grieche. Unter ſeinen theo-
logiſchen Werken ſind die Hauptſachen ein Commentar über den
Lombardus und die Summa theologiae, auch nach Lombardus.
Er behauptete eine Erkennbarkeit Gottes, machte daher nicht den
Unterſchied zwiſchen der Theologie und den anderen Wiſſenſchaf-
ten. Das Daſein Gottes bewies er ariſtoteliſch durch den Be-
griff des primus motor, den nichts in Bewegung ſezen kann.
Sodann polemiſirt er gegen die Mannigfaltigkeit gleichzeitiger
oder auf einander folgender Welten, auch gegen die Ewigkeit der
Welt, obgleich das dem Begriffe des primus motor nicht ent-
ſpricht; denn dann hätte Gott ein äußerliches Motiv, das ihn
in Bewegung ſezte, die Welt zu ſchaffen. Es iſt das aber das
Weſen des Scholaſticismus, auszugehen von Speculationen, dann
aber einzuhalten, wo es dem kirchlichen widerſpricht, und rechts
und links umzulenken, wenn man die kirchliche Lehre beweiſen
wollte. In Bezug auf die Transſubſtantiation ſagt er, ſie ſei
ſchwer zu verſtehen, man müſſe ſie aber der heiligen Väter we-
gen beibehalten. Hier zeigt ſich das Unvermögen auf ſeinen
höchſten Stufen. Albertus konnte ſagen, Die Lehre iſt nicht bi-
bliſch und alſo nicht nothwendig, wenigſtens nicht nothwendiger
wie die andere Vorſtellung von dieſer Sache; ſein Zurükkgehn
auf die heiligen Väter iſt aber auch kein anderes, als auf die
heiligen Väter des lateranenſiſchen Concils 1215. Inſofern iſt 1215
uns alſo Alexander von Hales lieber, der ehrlich an die Trans-

ſubſtantiation glaubt a), Albertus konnte aber bei dieſer Vorſtellung nicht daran glauben. Aus den Schriften Alberts geht noch hervor, daß damals ſchon den Laien die Communion ohne Kelch gegeben wurde, und ihre Zuläſſigkeit beweiſt er durch das Wunder, daß die Hoſtie oft beim Brechen geblutet habe, alſo das Blut ſchon in dem Leibe enthalten ſei. In Beziehung auf Maria wirft er die ſpizfindige Frage auf, Ob die Sendung des Engels an ſie nothwendig geweſen ſei? Er ſagt, Zwiſchen Maria und Gott habe es keine Entfernung gegeben, daß daher die Sendung nicht nothwendig geweſen ſei, und wenn der Engel ihr die Verheißung gegeben hätte: ſo ſei nach dem Saze „Geben iſt ſeliger denn Nehmen" der Engel ſeliger geweſen als Maria, was nicht angehen könne. Er beweiſet aber wieder die Nothwendigkeit daraus, Es hätte die Empfängniß der Maria eine lobenswürdige Handlung ſein müſſen, und die müſſe vor allem aus freiem Entſchluſſe geſchehen; Maria müſſe alſo nothwendig dazu ihre Einwilligung gegeben haben. Er wirft noch die Frage auf, Ob Maria dem Petrus als Papſte gebeichtet habe; ganz im Streite mit der prätendirten Sündenloſigkeit. Er ſagt, ſie hätte bei ihrer Liebe zu Johannes davon eine Ausnahme gemacht. Dann fragt er, Ob Maria, die bei ihrer Vollkommenheit auch keine Unwiſſenheit beſeſſen haben könne, die Theologie des Lombardus verſtanden habe? und nach Gründen pro und contra wird die Frage bejaht. Ob es ſich für ſie geſchikkt habe, dem Fleiſche nach edel zu ſein? u. dgl. Solche Fragen über die Maria wurden ſogar Urſach zu einer Spaltung zwiſchen Thomiſten und Scotiſten.

1220 1274 Thomas von Aquino und Bonaventura waren beide geboren in der Decade 1220 und ſtarben beide 1274, der

a) Alexander erklärte auch die Communion ohne Kelch für ſtatthaft und für alte kirchliche Gewohnheit. — Die Frage, Ob, wenn nach der Einſegnung der Leib Chriſti als Knabe erſchiene, man ihn eſſen dürfe, verneinte er. Schl.

erſtere auf ſeiner Reiſe zum, der andere auf dem Concile zu Lyon. Bonaventura (Doctor seraphicus), eigentlich Johannes von Fidanza, war ein Florentiner und von ſeiner Mutter durch ein Gelübde dem Franciscaner-Orden gewidmet, deſſen General er 34 Jahr alt und Cardinal ward. Canoniſirt wurde er 1482. Er hat größtentheils zu Paris gelebt, wurde 1482
mit in die Streitigkeiten der Univerſität Paris verwikkelt, und ſchrieb gegen ſie für die Bettelmönche De paupertate Christi und gegen die Schrift des Wilhelm von St. Amour, Pro pauperibus contra Girardum Abbivillum und Biblia pauperum, eine populäre Anleitung. Er iſt zwar noch der ſcholaſtiſchen Methode gefolgt, dabei aber auch zugleich ein myſtiſcher Theolog geweſen. Es iſt ſchon oben gezeigt, daß beides nicht mit einander ſtreitet; das ſcholaſtiſche iſt bloß die Methode und das myſtiſche, als die Richtung auf die innere Erfahrung, ſteht doch nicht im Streit mit theoretiſchen Auseinanderſezungen. Nur das iſt wol gewiß, daß wo eine große Liebe zu dieſer Richtung iſt, keine Neigung zu dieſer Methode da iſt. Wir bemerken aber auch beim Bonaventura eine gewiſſe Freiheit in neuen Compoſitionen, die andere nicht haben. Es giebt zwei verſchiedene theologiſche Compendien von ihm, ein Breviloquium und ein Centiloquium; in beiden herrſcht eine verſchiedene Ordnung, er folgt aber in keiner dem Lombardus, den er doch commentirt hat. Im Breviloquium handelt er in 7 Abſchnitten von der Trinität und dem göttlichen Weſen, von der Schöpfung, vom Sündenfall und von der Sünde, von der Incarnation des Worts und der Erlöſung, von der gratia, von den Sacramenten als Mittel dieſe gratia zu erhalten, und vom judicium oder der Eschatologie. Eine andere merkwürdige Schrift von ihm, Reductio artium liberalium ad theologiam, bezog ſich auf das Verhältniß der Wiſſenſchaften zur Theologie. Darin ſtellt er eine Abſtufung der Erkenntniß auf; er unterſcheidet äußere, untere, innere, höhere. Eigentlich keine ſtrenge Theilung; man ſieht aber nicht gleich die Ge-

meinſchaft von beiden Gegenſäzen: die äußere iſt die, welche ſich von dem Menſchen nach außen hin erſtrekkte, alle mechaniſche Erkenntniß, die innere iſt die Art, wie der Menſch die Dinge in ſich aufnimmt, das iſt die Philoſophie; die untere iſt die ſinnliche, Erkenntniß, die höhere iſt die der Schrift. Man möchte alſo lieber zuſammenſtellen die mechaniſche Erkenntniß mit der ſinnlichen und die höhere Erkenntniß mit der inneren; das leztere das rein menſchliche, das erſtere die Offenbarung. So kommen wir auf ſeine Vorſtellung, Alles iſt unzureichend ohne die leztere, alles bekommt ſeine eigentliche Bedeutung und Zuſammenhang erſt durch die leztere.

Es iſt eine Eigenthümlichkeit bei ihm, das man auch unter das myſtiſche rechnet, ein Spiel mit Zahlen, die bei ihm aber bloß in einem Feſthalten an der Zahl beſteht, die er nicht gern in ſeiner Eintheilung überſpringt. In der Trinitätslehre geht er davon aus, Es kann nur zwei emanationes im göttlichen Weſen geben, die eine ad modum naturae (generatio) der Sohn, die andere ad modum voluntatis (spiratio) der Geiſt; die emanationes ſind substantificae, alſo drei Perſonen. Man ſieht, daß hier keine eigentliche Trinität herauskommt; das, wovon beide Emanationen ſind, und dieſe Emanationen ſelbſt laſſen ſich nicht gleichſtellen, es kommt immer eine ſubordinatianiſche Vorſtellung heraus. Etwas ähnliches findet ſich beim Aquino, der Verſtand und Willen als die ſubſtantifiſchen Aeußerungen Gottes ſezt. Es kommt alſo der alte Fehler wieder heraus, daß das göttliche Weſen und die erſte Perſon nicht zu ſondern ſind. — Die 7 Sacramente waren durch den Lombardus aufgeſtellt; Bonaventura deducirte die Zahl: einmal bezogen ſie ſich auf die ſiebenfache Gnade (die 4 moraliſchen Tugenden und die 3 theologiſchen), dann aber, weil ſie als Heilungsmittel in Bezug auf die Sünde angeſehen werden, bezog er ſie auch auf eine ſiebenfache Krankheit: die Taufe das Sacrament für die Erbſünde, die Buße das Sacrament für die tödtlichen Sünden und die lezt

Oelung das Sacrament für die erläßlichen Sünden, die Prieſterweihe bezieht er auf die Unwiſſenheit, die Ehe auf die Begierden, die Firmelung auf die Schwachheit, das Abendmahl auf die Bosheit. Die lezten vier ſind die Sündenſtrafen, die erſten drei die Schuld. Die armen Laien haben alſo für die Unwiſſenheit kein Sacrament, und die armen Geiſtlichen kein Sacrament für die Begierden.

In mehreren Punkten findet ſich auch manches intereſſante. So ſagt er in Bezug auf die Eheloſigkeit der Geiſtlichen ſie vertheidigend, In der erſten Kirche ſeien Mönche oder ſchon Verheirathete Prieſter geworden, dort ſei auch die Eheloſigkeit nicht ſo nothwendig geweſen, weil die Geiſtlichen beſcheidener, in geringerer Anzahl und mäßiger in der Ehe waren und die Kirche ärmer geweſen ſei. Alſo eine gute Einſicht in das Verderben der Kirche. Doch ſagt er, Es würde wol beſſer ſein, weil Mäßigung und Keuſchheit doch nicht erreicht werden könnten, zum früheren Gebrauch zurükkzugehen und dem niederen Clerus, nach Art der morgenländiſchen Kirche, die Ehe zu erlauben. — Von der Maria ſagt er, Sie ſei erſt geheiligt worden, nachdem ſie die Erbſünde angenommen; doch iſt er auch nicht kärglich in ſeinen Lobſprüchen auf ſie, Sie ſei admirabilis propter potestatem, venerabilis propter sanctitatem, ineffabilis propter divinorum omnium ubertatem. Er hat auch die Frage über die Beſtrafung der Kinder, die in der Erbſünde geſtorben ſind ohne getauft zu ſein, behandelt, und da ſagt er, Sie könnten doch nicht in die Hölle kommen, ſondern würden nur nicht des Anſchauens Gottes gewürdigt [a]).

Thomas von Aquino (Doctor angelicus), geb. 1222 zu Roccaſicca, aus einem anſehnlichen adlichen Geſchlechte Italiens, wurde auf der Schule zu Monte Caſſino unterrichtet, wurde dort gegen den Willen ſeiner Eltern Mönch und trat in den 1222

a) Seine Schrift Pharetra iſt eine Sentenzenſammlung. Schl.

1243 Dominicaner-Orden 1243. Er lebte nachher zu Paris und war
der erſte, der aus einem Bettelorden dort auf päpſtlichen Befehl
1253 von der widerſtrebenden Facultät 1253 zum Doctor der Theolo-
1257 gie kreirt ward. Urban II. befahl ihm eine Schrift für die Ver-
einigung der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche aufzuſetzen,
1274 und Gregor X. verlangte, er ſolle ſie 1274 mit auf das Concil
zu Lyon bringen, um auf ihrem Grunde zu unterhandeln; er
ſtarb aber auf der Reiſe dahin. Seine Hauptwerke ſind ſein
Commentar a) über den Lombardus und ſeine Summa universae
theologiae. Leztere hat man für unächt gehalten und für aus
ſeinen mündlichen Vorträgen nach ſeinem Tode aufgeſezt, doch
iſt das nicht wahrſcheinlich, wenigſtens iſt alles darin ſeiner An-
ſicht angemeſſen. Er ſagt, Er halte es für den Glauben nach-
theilig, die Trinität aus der Vernunft beweiſen zu wollen, er
wolle ſie nur erörtern; es ſei unmöglich a priori auf die Tri-
nität zu kommen. Er verwirft alſo alle Analogie als nicht ur-
ſprünglich, dagegen hat er viel Erfindungen ſpäterer Zeit durch
ſeine Auseinanderſezungen geheiligt. Albertus hatte den Ablaß
erklärt als remissio poenae ex thesauro supererogationis per-
fectorum; Thomas geht darin weiter und ſagt, Der Ablaß ſei
begründet durch die Vereinigung des myſtiſchen Körpers, der
Kirche, weil die Mittheilung die vollkommenſte. Das iſt wahr,
aber die Mittheilung der Sünde iſt es eben ſo gut, und die
Dispenſation des Oberhauptes der Kirche ſtößt dies Prinzip ganz
um. In der Transſubſtantiationslehre ſagt er unbe-
dingt, Der Leib Chriſti bleibe unter den figuris, unter den übrig
gebliebenen Accidenzien des Brodes und des Weines, ſo lange
dieſe übrig bleiben; der Ort des Leibes Chriſti iſt der Ort der
vernichteten Subſtanzen. Nun aber, wenn eine Maus den Leib
Chriſti zernagt, bekommt ſie dann den Leib Chriſti oder nicht?

a) Er führt in den exegetiſchen Schriften oft griechiſch an, verſtand aber kein griechiſch. Schl.

Thomas hilft ſich alſo, So lange das Blut getrunken und der Leib gegeſſen, ſo lange ſeien ſie Sacramente, nachher nicht mehr; es ſei alſo der Würde des Sacraments nicht entgegen, wenn eine Maus den Leib Chriſti bekäme: ſie bekomme ihn nur per accidens, nicht sacramentaliter; da Chriſtus für die Sünder habe ſterben wollen, warum ſollte nicht das Thier, das beſſer iſt als die Sünder, den Leib Chriſti empfangen können. Beide Geſtalten ſeien nothwendig nur für den Prieſter, weil er das Sacrament zu Stande bringen müſſe; für den Laien reiche die eine Geſtalt hin. Um aber dem Ablaß Raum zu laſſen, beſtimmt er die Wirkung des Abendmahls ſo, daß es nach Größe der Andacht nur einen Theil der Strafe erlaſſe, und das Sacrament für andere (Meſſe) iſt vor Gott nur ein wohlgefälliges Opfer. Von der Beichte ſagt er, Der Saz, daß bloß Gott zu beichten ſei, ſei nicht kezeriſch geweſen bis auf Innocenz III. Innocenz hatte nämlich auf dem lateranenſiſchen Concil die Ohrenbeichte eingeſezt. Der Papſt könne vollkommenen Ablaß geben nach dem Wohlgefallen ſeines Willens, die Biſchöfe nur quantum sibi a Papa taxatum fuerit. Hernach aber läßt er es nicht an der ſchönſten Erklärung fehlen. So wie Chriſtus den Lazarus nicht ſelbſt gelöſet aus dem Grabe, ſondern es ſeinen Jüngern befohlen: ſo dürfe auch jezt nur der Kleriker den Menſchen löſen durch die Beichte. Die Frage, Ob die Buße mit Recht ein Opfer ſei, da ſie doch nichts materielles a) an ſich hat, beantwortet er bejahend. In Bezug auf das Fegfeuer ſtellt er die Frage dahin, daß in der Apocalypſe ſteht, Die im Herrn ſtürben, würden gleich ſelig, und die nicht im Herrn ſtürben, würden auch nicht durch das Fegfeuer ſelig werden. Es ſcheint alſo, als ob das Fegfeuer überflüſſig ſei; er läßt die Beantwortung der Frage aber unbeſtimmt, Von der Maria ſagt er gegen die Francis-

a) Ob nicht die Strafen hier können als das materielle angeſehen werden? Schl.

caner polemisirend, Sie habe die Erbsünde gehabt und wäre ohne den Tod Christi nicht zur Anschauung Gottes gekommen sein. Allein sie sei im Mutterleibe nach ihrer Beseelung gleich so geheiligt worden, daß sie bis zur Geburt Christi keine läßlichen und keine Todsünden begangen und auch nicht begehen konnte, indem der fomes peccati gebunden wurde und nie ausbrach a). Indem nun die Franciscaner, besonders Duns Scotus (Doctor subtilis), die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä als das schicklichste für Christus behaupteten, zeigte sich der Streitpunkt in dieser Hinsicht. Thomas war streng augustinischer Prädestinatianer, Scotus war gelinder, doch ist dies nichts neues, sondern bei Augustin selbst und Gottschalk schon da gewesen.

Das Bestreben, das Ansehn der Kirchenversammlungen zu schwächen, giebt sich in dieser Zeit schon sehr kund. In der letzten Zeit des 13ten Jahrh. (1291) wurde auf dem Concil zu London ausdrükklich bestimmt, daß eine subtile theologische Frage niemand sollte dem Papst oder dem Ausspruche der Kirchenversammlung unterwerfen, sondern bloß der Bibel und der gesunden Vernunft. In England hatte man besondere Veranlassung dazu durch Duns Scotus. Dieser war ein sehr dialektischer Theolog, aber wie überhaupt in England die Latinität schlechter war im Mittelalter als in andern Ländern: so schrieb

1291

a) Andere Säze des Thomas sind, Die Enthaltsamkeit ist nicht wesentlich mit dem geistlichen Stande verbunden. — Die Bischöfe können den Mönchen Seelsorge übertragen ohne Bewilligung der Pfarrer. — Papst, Bischof und Priester machen mit Christo den Einen Bräutigam der Kirche aus. — Zur evangelischen Vollkommenheit gehört nicht nur paupertas habitualis sondern paupertas actualis. — Wie Christus als Mensch ohne Verdienst prädestinirt sei: so auch wir. — Christus habe außer der unerschaffenen Wissenschaft noch eine eingegossene und erworbene. — Die Seele Christi kann die Allmacht nicht besizen, da sie ein Theil der menschlichen Natur ist. — Das Ceremonialgesez hat nach dem Leiden Christi nicht ohne Todsünde beobachtet werden können. — Innere Werke der Liebe sind Freude, Friede; äußere sind Wohlthaten, Almosen. Schl.

auch Scotus viel dunkler als die andern gleichzeitigen Scholastiker. Da war also schon in der Schrift selbst eine Quelle zu manchem Streit, und daher war es ein besonderes Interesse dieses Lehrstuhls auf solche Freiheit zu halten. Er war übrigens der erste, der die alte apologetische Tendenz der Kirchenversammlungen in die Dogmatik wieder hineinzubringen suchte. Er ging eigentlich auch von der anselmischen Methode aus, das Christenthum zu beweisen auch für die Nichtchristen, dann aber auch das Christenthum zurükkzuführen auf die Schrift als die Quelle desselben. Von Aristoteles brauchte er nur die logischen Maximen. Unabhängige apologetische Tendenzen gab es in dieser Zeit auch durch den vermehrten Verkehr mit Muhamedanern und Juden. Diese lezteren wurden von den Muhamedanern sehr gebraucht und es kam ein sehr wissenschaftlicher Geist in sie; die christliche Wissenschaft mußte sich also gegen die jüdische und muhamedanische stellen.

Die übrige Zeit dieser Periode bis zur Reformation hin zeigt wenig mehr bedeutendes. Die übrigen Scholastiker sind bloße Nachklänge, die aber immer zum Nominalismus sich neigten. Das philologische Element fing auch an sich hie und da eine Stelle zu erwerben, und da ist besonders zu nennen Hugo de S. Caro, der sich um die Kritik verdient machte. Von einer andern Seite hat er sich nicht so verdient gemacht; es hatte nämlich ein Bischof von Lüttich die Erfindung des Fronleichnamsfestes gemacht, welches sich ganz eigentlich auf die Transsubstantiationslehre bezog, und das hat er als päpstlicher Legat bestätigt.

Zwei Punkte, Papstthum und Opposition dagegen treten nun hervor.

Nach Bonifazs Tode konnte eine Papstwahl nur schwer zu Stande kommen, denn da die französische und italienische Partei sich nicht vereinigen konnten: so schlug man vor, die Italiener sollten drei vorschlagen und die Franzosen einen von ihnen wäh-

len. Kaum war das geschehen: so schlugen die Italiener drei heftige Gegner Frankreichs vor. Der erste unter ihnen war der Erzbischof von Bordeaux, mit dem Philipp schnell sich aussöhnte
1304 und ihn als Clemens V. 1304 zum Papst unter mehreren Bedingungen wählen ließ. Clemens blieb in Frankreich und nahm seinen Siz zu Avignon (babylonische Gefangenschaft). Der Papst erfüllte seine Bedingungen gegen Philipp, nahm die Bulle seines Vorgängers Clericis laicos ganz zurükk und erklärte, Unam sanctam solle in dem Verhältniß nichts ändern; nur mit dem Versprechen, das Andenken des Bonifazius zu vernichten, zögerte er und verschob es auf ein allgemeines Concil. Er schrieb
1311 ein solches 1311 nach Vienne aus, welches zu Burgund gehörte, erklärte aber, Bonifacius sei nicht kezerisch, sondern rechtmäßig gewesen, mithin müsse sein Andenken hergestellt werden; zugleich erklärte er aber, daß nichts gegen diejenigen sollte unternommen werden, die aus entgegengesezten Ansichten gehandelt hätten. Damit war Philipp zufrieden und so unterblieb die Sache. Hier wurde auch der Templerorden aufgehoben, und von den Gütern erhielten die Johanniter zu Rhodus die Reste. Clemens wurde oft aufgefordert, nach Italien zu kommen, seine Kirche wieder in Besiz zu nehmen; allein er erklärte, die römische Kirche sei da, wo der römische Hof, curia romana, sei, welcher Name hier zuerst entstand. Die Päpste gründeten aber ihr Primat auf ihrem Vorfahren Petrus, und ihr Primat haftete an der römischen Kirche, die römische Kirche aber ist doch nur da, wo die römische Gemeinde ist. Ihn hielt wol besonders in Italien der rasche Geist ab, mit dem Heinrich VII. von Deutschland die alten Verhältnisse in Italien wieder herstellte. Heinrich wurde indeß mit einer Hostie vergiftet, was er auch vorher wußte, aber er wollte an dem heiligen Sacrament keinen Skandal begehen. Clemens hatte auch Streitigkeiten mit den Venetianern und übte das unerhörte Gericht aus, daß er sie bis ins vierte Glied für unehrlich erklärte; die Venetianer waren aber stand-

haft und machten bald einen leidlichen Frieden mit dem Papst. Clemens starb 1314. 1314

Johann XXII., ein Franzose, aber römischer Cardinalbischof von Porto, folgte erst 1316. Er versprach nach Rom zurükkzu- 1316
kehren unter der üblichen Form, „Wenn er erst in Avignon gekrönt sei, wolle er eher kein Pferd oder Maulthier besteigen als in Rom." Unter diesem Papste begannen die Streitigkeiten mit Ludwig dem Baier, dessen Excommunication nur seine alten Feinde aus dem Clerus annahmen und der in seinem Banne auf dem Reichstage zu Regensburg den Papst für einen Reichsfeind erklärte, an ein allgemeines Concil appellirte und sich in Rom von zwei Bischöfen 1328 weihen und krönen ließ. Es 1328
entstand in diesen Streitigkeiten ein merkwürdiges Buch, Defensor pacis, von Marsilius de Raymundis von Padua und Johannes von Jandun gemeinschaftlich ausgearbeitet; es untersuchte die Grenzen der weltlichen und geistlichen Macht, ging auf Geschichte und h. Schrift zurükk, stellte das Bischofsamt Petri in Zweifel, zeigte, daß die römischen Bischöfe vor Constantin bloß Geistliche gewesen seien, daß in Glaubenssachen nur Schrift und Concilien gelten; untersuchte das Bestätigungsverhältniß von Kaiser und Papst, und zeigte die Unstatthaftigkeit des Interdicts. Diese Lehren kamen sehr in Umlauf, machten großes Aufsehn und wirkten bedeutend auf die Folgezeit. Ludwig von Baiern, als er in Rom gekrönt war, ließ ein Gericht über den Papst halten, ihn absezen und einen Franciscaner unter dem Namen Nicolaus V. wählen; er ging aber zu rasch zu Werke, konnte sich in Italien nicht halten und mußte seinen Papst in Pisa von Johannes gefangen nehmen lassen.

Johann XXII. starb 1334 und hinterließ einen ungeheuren 1334
Schaz von 15 Millionen Gulden und 7 Millionen an Edelsteinen, besonders aus England, Portugall und Aragonien, welcher aber gleich nach seinem Tode soll geplündert worden sein. Der neue milde Papst Benedict XII. hätte sich gern mit Ludwig

ausgeſöhnt, wurde aber von Frankreich daran verhindert, und es bildete ſich nun in Deutſchland gegen den Papſt der Churverein zu Renſe 1338. Benedict war Ciſterzienſermönch geweſen, ſuchte alſo ſo viel als möglich die Bettelmönche zu unterdrükken. Der Papſt Clemens VI. (1342), ein Franzoſe, Benedictiner und Doctor der Theologie, wurde von einer römiſchen Geſandtſchaft, unter welcher ſich Petrarca und Rienzi, der eigentlich in Rom regierte, befanden, nach Rom eingeladen, kam aber nicht. Er geſtattete mehreren Fürſten den Gebrauch des Abendmahls unter beiderlei Geſtalt, ſezte aber ſeine Händel mit Ludwig eifrig fort und that ihn von neuem in den Bann wegen einer Eheſcheidung, allein ein Scholaſtiker, Wilhelm von Occam, Schüler des Duns, ſezte ſehr gut auseinander, was hierin geiſtliches und was das weltliche Recht ſei, und legte das Recht hier dem Kaiſer bei. Clemens ließ Karl IV. zum Gegenkaiſer wählen, der einſt ſein Schüler geweſen. Der lezte Verſuch zur Ausſöhnung war, Ludwig ſollte verſprechen, als Kaiſer und König durchaus nichts zu verordnen ohne des Papſtes jedesmalige und beſondere Erlaubniß. Mehrere Churfürſten traten nachher auf Karls Seite und Ludwig ſtarb im Bann, wurde aber mit allen Ceremonien begraben und der Papſt mußte zugeben, daß Karl noch einmal gewählt wurde. Clemens kaufte förmlich die Grafſchaft Avignon und ſezte das Jubeljahr auf 50 Jahre feſt. Sein Nachfolger Innocenz VI. (1352—1362), welcher Doctor des kanoniſchen Rechts, dann Biſchof zu Clermont war, befeſtigte ſich immer mehr in Avignon. Er war im höchſten Grade nepotiſch und vergab die beſten Pfründen an ſeine Verwandten; die anderen ließ er ſo lange als möglich leer, um Einkünfte daraus zu ziehen. Durch einen Cardinallegaten, der zugleich ein guter Feldherr war, und durch eine Menge von Intriguen bekam er einen großen Theil des durch Streitigkeiten zerrütteten Kirchenſtaats wieder. Urban V. (1369—1370), früher Abt zu Marſeille und Doctor des kanoniſchen Rechts, zog

1367 wirklich nach Rom, fand es aber zu unruhig und den Cardinä- 1367
len war es nicht liederlich genug, daher kehrte er bald darauf mit dieſen nach Avignon zurükk. Er zuerſt bediente ſich der dreifachen Krone. Visconti von Mailand wurde von ihm für einen Kezer erklärt und das Kreuz gegen ihn gepredigt, dieſer kaufte ſich aber für eine halbe Million Gulden los. Es folgt Clemens' VI. Bruder Gregor XI., der ſchon im 18ten Jahre von ihm zum Cardinal ernannt war. Er ging auch nach Rom, konnte aber dort zu keinem rechten Anſehn gelangen, und war eben im Begriff nach Avignon zurükkzukehren, als er 1378 in 1378
Rom ſtarb. Nun mußte alſo die Wahl in Rom geſchehen, wo das Volk einen Römer oder Italiener ſtürmiſch verlangte; man wählte Urban VI., einen Neapolitaner, einen ſehr ſtrengen Mann, der aber vielleicht zu ſchnell war. Die franzöſiſchen Cardinäle wünſchten daher ihn los zu werden, zogen nach Fondi, erklärten die Wahl des Papſtes für erzwungen und ungültig, und wählten den Cardinal und Erzbiſchof von Cambray unter dem Namen Clemens VII. Von hier an beginnt die Kirchenſpaltung bis zum coſtnizer Concil.

Urban VI. wurde aus Härte grauſam, er ließ mehrere Cardinäle einkerkern, ſelbſt foltern und hinrichten; mehrere deutſche Biſchöfe lehnten den von ihm angebotenen Cardinalstitel ab. Das Jubeljahr ſezte er auf 35 Jahre. Eine gute Idee hatte Urban, indem er den Mönchen das Recht zu beichten nehmen wollte, er kam aber nicht weit damit. Man hatte jedoch nur zu wählen zwiſchen der Scylla und Charybdis; wollte man der Strenge des Urban entgehen: ſo fiel man in die ungeheure Geldgier Clemens' VII., der zuerſt in Neapel lebte, dann aber wieder nach Avignon ging. Jezt nahm ſich die gelehrte Welt der Sache an und unterſuchte, wie ſich dem Uebel abhelfen ließe; beſonders die Univerſitäten und namentlich früher ſchon Heinrich von Heſſen, Lehrer der Rechte zu Wien, Johann von Varennes und Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco), Lehrer der Theolo-

gie zu Paris, machten Vorschläge zu einer Heilung der Uebel. Man schlug vor, entweder zu untersuchen, wer von den Päpsten gesezmäßig gewählt sei, oder beide abzusezen und einen neuen zu wählen, oder drittens ein allgemeines Concil aufzustellen. Die Sorbonne zu Paris schlug vor, beide Päpste sollten freiwillig abdanken, und verbot allen den ihrigen, Pfründen von Clemens anzunehmen. Clemens VII. verstand sich sehr hinterlistig
1394 dazu, starb aber bald 1394. Die beiden neuen Päpste, Benedict XIII. (Petrus de Luna, früher Clemens' Geschäftsführer) in Avignon und Bonifacius IX. (Cardinal Peter v. Tomacelli, ein Neapolitaner) in Italien versprachen eine Unterredung, und die Cardinäle verpflichteten sich, Alles für das beste der Kirche zu thun; es blieb aber dabei. Bonifacius trieb die Simonie aufs höchste, zog im Kirchenstaat herum, verkaufte geistliche Stellen an mehrere und ließ sich die Annaten pränumeriren, hielt das Jubeljahr ab, wobei durch umhergeschikkte Ablaßkrämer die Wallfahrten nach Rom gegen Erstattung der Reisekosten erlassen wurden. Frankreich verbot nun förmlich den Gehorsam gegen Benedict XIII.; er wurde von Frankreich und Deutschland förmlich in Avignon belagert, und entfloh gegen sein Versprechen, bis zum Kirchenfrieden seinen Palast nicht zu verlassen, nach Arago-
1403 nien 1403. Peter d'Ailly und Gerson, sein Schüler, erklärten sich für ihn, weil es doch besser sei, als gar kein Oberhaupt zu haben.

Petrus de Alliaco, Kanzler der Universität Paris, nachher Erzbischof von Cambray und Cardinal, war als Theolog sehr bedeutend und er hatte die richtige Einsicht, obgleich strenger Nominalist. Er war sehr gegen die Demonstration der kirchlichen Lehre und geneigt, Theologie und Philosophie zu scheiden, und doch war zugleich ein mystisches Element in ihm, wovon sein Schüler Gerson erklärte, es lasse sich sehr gut vertheidigen. D'Ailly erklärte auch, daß die Schrift der Fels sei, auf dem die Kirche Christi gebaut sei, und behauptete, daß in Glaubenssachen

nichts entschieden werden könnte als durch die Schrift und freie vernunftmäßige Erklärung derselben auf einem allgemeinen Concil. Er vindicirte der Universität das Recht, theologische Säze selbst zu untersuchen und zu verdammen; nicht solle sie der Papst vor sich laden wegen der unbefleckten Empfängniß, welche die thomistischen Dominicaner bestritten. In England war schon früher (1286) eine Synode zu London gehalten worden, welche ausdrükklich erklärt hatte, daß neu aufgeworfene schwierige Fragen nicht den Kirchenvätern und der Synode unterworfen werden könnten sondern nur der Schrift und der gesunden Auslegung derselben. Bei diesen freien Grundsäzen wundert man sich nun über das Verfahren solcher Männer gegen Huß. Der Schlüssel ist aber der oben bemerkte Grundsaz, daß es besser sei, einen schlechten Papst zu haben als gar keinen, und daß sie zu fest an der äußerlichen Form der Kirche hingen.

Es war nun Bonifacius IX. bei Gelegenheit des Jubeljahrs wirklich wieder (1390) zum Besiz von Rom und eines 1390
Theils des Kirchenstaats gelangt, und sein Nachfolger wurde
1404 Innocenz VII. (Card. Migliorato), der eidlich versprach 1404
abzudanken, wenn die Gegenpäpste auch abdanken würden. Sein
Nachfolger Gregor XII. (1406) wurde unter demselben Ver- 1406
sprechen gewählt. Da die Sache nun so eingeleitet war und die
Päpste zögerten, schrieben die Cardinäle beider Parteien selbst,
nachdem sie vorher rechtliche Bedenken eingeholt, ein Concil zu
Pisa aus, wo das Recht der Päpste sollte untersucht werden. 1409
Das Concil war vorbereitet durch Gersons zwei Schriften de civitate ecclesiae und de anferibilitate Papae ab ecclesia, worin er erklärte, daß das Concil recht wohl ohne Papst bestehen könne. Die Päpste sorgten aber auch für sich; Benedict XIII. in Frankreich hatte eine Bannbulle nach Paris geschikkt, worin er Frankreich, das sich in Neutralität versezen wollte, mit dem Interdict drohte; diese aber wurde offiziell zerrissen und er floh auf aragonischen Boden nach Perpignan; hier schrieb er ein Ge-

genconcil aus. Gregor XII. in Italien wurde beſonders durch den deutſchen König Ruprecht, deſſen Geſandte zu Piſa Protest einlegten, gehalten, und ſchrieb nun auch ein Concil nach Udine aus. So hatte man zwei Päpſte und drei Concile. Das zu
1409 Piſa ſezte beide ab und 16 Cardinäle wählten erſt 1409 einen geb. Griechen, Peter von Candien, Erzbiſchof von Mailand, als
1410 Alexander V., und als dieſer 1410 ſtarb, einen Italiener, Balthaſar Coſſa, als Johann XXIII. Dieſer war am Hofe Bonifacius' IX. geweſen und hatte daſelbſt gut Simonie gelernt und ausgeübt.

Die Spaltung war aber nicht gehoben, da die Gegenpäpſte das Concil nicht anerkannten. Doch war man in ganz Europa, Aragonien und König Ruprecht, deſſen Geſandten ausgelacht wurden, ausgenommen, einverſtanden. Nun aber beſtand auch der deutſche König Sigismund ſehr ernſtlich auf ein neues allgemeines Concil, um endlich den Kirchenfrieden zu Stande zu bringen. D'Ailly wurde zwar in ſeinem Alter immer vorſichtiger und behutſamer, und erklärte ſich gegen ein Concil in ſeiner Schrift de difficultate reformationis in Concilio universali, aber ſein Nachfolger im Kanzleramte, Gerſon, in einer Schrift gegen D'Ailly de modo uniandi ac reformandi Ecclesiam in Concilio universali machte einen Unterſchied zwiſchen der katholiſchen Kirche und der ſogenannten apoſtoliſchen, die nichts als der römiſche Clerus ſei, und auch Peter de Clemangis ſchrieb de ruina ecclesiae. Das Concil wurde nun verabredet; noch gab es mehrere intriguenartige Verhandlungen zwiſchen Sigismund und Johann XXIII., wo das Concil gehalten werden ſollte, und man wählte endlich Coſtniz. Johann ſchrieb es aus und eröffnete
1414 es 1414. Johann hatte auch ſchon vorher Huß vor ſich laden laſſen; doch davon ſpäter.

Die päpſtliche und huſſitiſche Angelegenheit wurden die Hauptpunkte auf dem Concil. Johann XXIII. dankte zuerſt ab; Gregor endlich auch unter der Bedingung, daß er Cardinal

bleibe. Benedict XIII. blieb ſtandhaft, wurde aber endlich auch von ſeinen Cardinälen abgeſezt, wollte jedoch nicht reſigniren und ſtarb 1424. Man verhandelte nun, was zuerſt vorzunehmen 1424
ſei, die neue Papſtwahl oder die Reformation der Kirche. Gerſon wollte das lezte, d'Ailly opponirte ſich ihm und trug den Sieg davon durch die Wahl Martins V.

Die huſſitiſche Angelegenheit hing mit der wicleffitiſchen (1370—1380) zuſammen. — Joh. Wicleff, ein Engländer, Profeſſor zu Oxford, ſchrieb zuerſt gegen die Bettelmönche. Das gab Streitigkeiten auf der Univerſität, wozu bald kam, daß er ſich in eine andere Angelegenheit miſchte; er ſchrieb gegen den Lehnscanon, den die engliſchen Könige ſeit Johann nach Rom entrichteten; ein Reichstag hatte dieſen Streit veranlaßt. Wicleff wurde deshalb ſelbſt unter einer Geſandtſchaft nach Avignon geſchikkt, um um die Abſtellung der Mißbräuche in der engliſchen Kirche zu bitten. Dort lernte er die ganzen Greuel der römiſchen Kirche kennen und kehrte voll Abſcheu zurükk. Er veranſtaltete eine Bibelüberſezung aus der Vulgata in die Landesſprache, ſchrieb auch mehrere gewagte Schriften, die er ſpäterhin ſammelte und unter dem Namen Trialogus herausgab, wo die Alithia und Pſeudis ſich unterreden und die Phroneſis einen vermittelnden Theologen abgiebt. Das Werk war ſpeculativ, er erklärte ſich aber frei von Scholaſtik und ſehr gemäßigt, die Wahrheit des Glaubens mehr verſtändlich darzulegen aber nicht zu demonſtriren; wie könnte ſonſt auch der Glaube etwas verdienſtliches ſein und die göttliche Prädeſtination darauf gegründet werden? Demonſtration, d. h. Erörterung und ausführliche Darſtellung, ſei nur für diejenigen, welche den Glauben ſchon haben. Am Ende der beiden erſten Bücher ſtellt er den Saz auf, Alle Glaubensſachen könnten nur aus der Schrift abgeleitet werden. Das dritte Buch enthält die Moral, wo er die Sünde definirt und den Gegenſaz von θεοσέβεια und ἀκήδεια aufſtellt; lezteres die Sorgloſigkeit um das höhere und die göttliche Zulaſſung

dem er als Decan die alte Einrichtung aufhob, daß von 4 Stimmen 3 den Ausländern gehörig waren. Das erregte aber mehr Unwillen der Prager gegen ihn. Er überſezte die Schriften Wicleffs und einzelne bibliſche Bücher in die Landesſprache. Der Papſt verbot die Bücher Wicleffs und der Erzbiſchof Sbinko von Prag wollte ſie verbrennen und Huß das Predigen verbieten. Huß bat jenen erſt zu widerlegen, ſonſt möchte das Verbrennen auch nichts helfen. Der Erzbiſchof ging nach Rom, und da erfolgte jene Citation, man hielt Huß aber von der Reiſe zurük. Dieſer nun, excommunicirt vom Papſt, appellirte an ein 1411
allgemeines Concil und ſezte ein Glaubensbekenntniß auf, das ſein Erzbiſchof für rechtmäßig erklärte. In einer kleinen Schrift über den Begriff eines Kezers ſagt Huß, Nur der ſei ein ſolcher, der in Worten oder Werken gegen die h. Schrift ſelbſt etwas unternommen habe. Er ſchrieb auch de ablatione temporalium a clericis; die Hauptveranlaſſung war aber der Kreuzzug, den Papſt Johann gegen König Ladislaus von Neapel predigen und dafür Ablaß verkündigen ließ. Die Ablaßkrämer kamen auch nach Prag, und hier disputirte Huß öffentlich mit ihnen gegen den Ablaß, und bat auf dem Rathhauſe dem Unweſen zu ſteuern. Auch der König verbat ſich dieſen Beſuch und ſchrieb gleichfalls dagegen nach Rom. Noch ſchrieb Huß ein Buch Opusculum de sex erroribus ecclesiae, erklärte ſich gegen den Saz der Geiſtlichen, Sie könnten den Leib Chriſti erſchaffen (conficere corpus Christi), gegen die übertriebene Verehrung der Maria, gegen die Fürbitte der Heiligen u. ſ. w. Die Sache machte nun allgemeines Aufſehn; Gerſon ſchrieb an ihn und warnte davor, die Säze Wicleffs anzunehmen. Huß aber hatte ſelbſt die Lehrſäze angenommen, welche ſich auf die Kirchenverfaſſung bezogen, wie Gerſon ganz ebenſo annahm; daher ſchrieb Huß ſeinen Tractatus de Ecclesia.

Sigismund kam nun auf den Gedanken, ihn vor das Concil zu Coſtnitz zu rufen, um dort die ganze Sache abzuhandeln;

Huß erſchien mit einem Sicherheitsbriefe des Kaiſers, ſeine Gegner in Prag zogen ihm aber als Ankläger nach; der Papſt erklärte ihn für einen Ketzer und ließ ihn ins Gefängniß werfen, aus dem ihn Sigismund, als er nach Coſtniz kam, nicht zu befreien wagte. Er war umgeſtimmt und ſagte, Er habe nicht das Recht, einem Ketzer freies Geleit zu geben; es wurde dabei geltend gemacht, wenn auch Fürſten den Ketzern ſichres Geleit gegeben: ſo könnten doch judices ecclesiastici gegen dieſe verfahren. Die Unterſuchung kam nun in die Hände der beiden Franzoſen d'Ailly und Gerſon. Huß und ſeine Freunde beſtanden auf ein öffentliches Verhör. Er hatte in mehreren Schriften (de sanguine Christi glorificato, de indulgentiis, de ecclesia) ſeine Lehren auseinandergeſezt. Sie gingen gegen die Reliquien, gegen die Lehre vom Kirchenſchaze, den guten Werken und der Nothwendigkeit der kirchlichen Genugthuung. Es iſt hier ſchon eine große Annäherung an die augsburger Confeſſion. Die Lehre vom Ablaß griff er auf ſehr ſcharfſinnige Weiſe an. Er ſagte, Er wolle nun einmal annehmen, daß der Papſt wirklich einen ſolchen guten Schaz hätte, durch den er alle gläubige aus dem Fegefeuer befreien könnte: ſo wäre es ja in des Papſtes Macht, alle Menſchen gleich aus dem Fegefeuer zu befreien. Er würde das nicht thun, wenn er nicht gute Urſach dazu hätte, wenn er in Bedrängniß wäre. Wenn man es recht gut meine: ſo müſſe man Gott bitten, daß er den Papſt in eine recht bedrängte Lage verſeze, weil er dann am erſten den Kirchenſchaz aufthun und alle Seelen aus dem Fegefeuer befreien würde. Man machte einen Auszug aus ſeinen Schriften und Vorträgen, und Gerſon hob 19 Säze aus ſeiner Schrift de ecclesia heraus, Daß Ketzer nicht ſollten am Leben geſtraft werden, daß man nur der wahren Kirche, welche praedestinatos et bene viventes enthalte, Gehorſam ſchuldig ſei; daß Zehnten und Stiftungen nur den Charakter von Almoſen hätten u. ſ. w. Man fragte ihn, nachdem ſchon ausgemacht war, daß dieſe Säze ketzeriſch ſeien, ob ſie

die ſeinigen wären und ob er ſich hinſichts des Widerrufs den Beſchlüſſen des Concils unterwerfen wolle. Huß erklärte ſich ſehr freimüthig, bekannte unbefangen das ſeinige an, einiges leugnete er, anderes deutete er, und obgleich man ihm nichts dogmatiſches als kezeriſch vorwerfen konnte, ſondern bloß Oppoſition gegen die kirchlichen Mißbräuche, die auch Nicolaus de Clemangis, Gerſon und andere behauptet hatten: ſo wurde er dennoch verurtheilt und verbrannt, und nach ihm ſein Freund Hieronymus.

Wie kann man ſich nun die Entſcheidung der beiden achtbaren Franzoſen gegen Huß erklären? Man giebt den Richtern eine rein literariſche Parteilichkeit Schuld; Huß war Realiſt und Gerſon und d'Ailly Nominaliſten. Doch konnte dies ihr Beweggrund nicht ſein, da ſie ſich damals gar nicht damit beſchäftigten, und der Cardinal von Cambray ſchon lange bloß auf dem praktiſchen Gebiete verſirte. Ich ſuche den erſten Grund in der allzugroßen Behutſamkeit des Erzbiſchofs von Cambray; er legte es nicht auf das Verderben Huſſens an, legte ihm eine ſo milde Widerrufsformel vor, daß ein anderer, der nicht Huſſens ſchlichte Wahrheitsliebe hatte, den Widerruf geleiſtet haben würde. Gerſon hatte ſich gegen Wicleff erklärt wegen deſſen zu freier Anſicht über die Kirchenverfaſſung, denn dieſer ſprach eigentlich das gänzliche Presbyterialſyſtem aus, und Huſſens ähnliche Geſinnung war ihm zu ſchroff. Auch waren ſie hier, um den Kirchenfrieden zu vermitteln; in Böhmen hatten ſich ſchon bedenkliche Unruhen gezeigt und es war vorauszuſehen, daß, wenn Huß freigeſprochen nach Prag zurükkgekehrt wäre, größere Unruhen dort gegen die Mönche ꝛc. vorgefallen ſein würden. Die Verweigerung des Widerrufs erwarteten ſie von Huß nicht, und da die Sache einmal eingeleitet war, konnten ſie ſie nicht mehr aufhalten. Wir ſehen hier aber, wie menſchliches Vorherberechnen nichts hilft, der Kirchenfrieden iſt doch geſtört worden, und die Exceſſe wurden größer, als wenn Huß leben geblieben wäre.

Wir haben hier ſchon die beſtimmteſte Vorahnung von der Reformation. Wenngleich die Prophezeihung Huſſens unächt iſt: ſo zeigt doch das Trauerſpiel zu Coſtniz, welche Semina zur Kirchenverbeſſerung offen da lagen. Huſſens und Luthers Reformation ging von denſelben Principien aus, mißglükte bei Huß aber durch daſſelbe, was Luthern förderte. Luther bei gleichem Eifer, der ihn wol manchmal mehr dem Hieronymus als Huß ähnlich machte, war aber mäßiger in öffentlichen Schritten. Huß war eigentlich ruhiger aber öffentlich unvorſichtiger, was freilich in ſeinem aufgeregten Volksgeiſte lag. Damals war die Sache auch noch zu nationell, als daß ſie hätte allgemein werden können, nach 100 Jahren waren aber die Zeitumſtände ganz anders geworden. Von den Univerſitäten gingen dieſe erſten Verſuche aus, ſo wie auch nachher die bleibenden der Reformation; dieſe Hochſchulen hatten ſich ſchon damals zu einer bedeutenden Würde erhoben und durch Freimüthigkeit einer geſunden Kritik ausgezeichnet, ſo daß ſie uns auch für alle zukünftigen Zeiten über die Verbeſſerung des Kirchenzuſtandes die gegründetſten Hoffnungen geben a).

* * *

In Coſtniz ging nun übrigens die Sache den Gang, daß man nach den vier Nationen verhandelte und ſtimmte, nach der italieniſchen, deutſchen, franzöſiſchen, engliſchen, und nachher kamen auch die Spanier dazu, nachdem ſie das Concil anerkannt hatten. Es waren Geſandte von allen Königen und Fürſten und Bevollmächtigte vieler Univerſitäten, über 300 Doctoren der Theologie und des canoniſchen Rechts zugegen. Das Concil wurde als eine Fortſezung des piſaniſchen super reformatione status ecclesiae angeſehen, und der Kanzler Gerſon hielt bald zu Anfang eine ſehr berühmte Rede über die Superiorität des Concils über den Papſt und deſſen Rechtmäßigkeit ohne den Papſt. Die

a) Hier endet die Vorleſung des Winterſemeſters $18\frac{5}{17}$. B.

übrigen Verhandlungen betrafen den Zuſtand der Kirche. Es wurde (1417) ein neuer Papſt gewählt, Martin V., früher 1417
Cardinal Otto von Colonna. Es wurde beſtimmt, daß den anweſenden Cardinälen das Wahlrecht zukomme, den abweſenden nicht. Den 20 anweſenden geſellte man 30 Deputirte von den verſchiedenen Nationen zu und von dieſen wurde der Papſt gewählt. Zugleich wurde beſtimmt, daß nach 7 Jahren ein anderes Concil ausgeſchrieben würde, und von da an (ſo war auf dem piſaniſchen Concil ſchon beſchloſſen worden) ſollte alle 10 Jahr eins gehalten werden. Martin V. präſidirte nun in den Verſammlungen des Concils und es wurde ihm zur Pflicht gemacht, daß er mit den Deputirten der fünf Nationen die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern und in der römiſchen Curie bewirken ſollte. Einiges geſchah auch bald darauf; z. B. daß niemand Biſchof werden ſollte, der nicht Doctor oder Licentiat der Theologie, des canoniſchen oder bürgerlichen Rechts wäre. Uebrigens wurde die Communio sub una feſtgeſezt nnd die alten Gewohnheiten ſollten nicht sine ecclesiae auctoritate abgeändert werden.

So ging denn das Concil auseinander unter dem Vorbehalt, daß es wieder ſollte zuſammen berufen werden. Dies geſchah denn auch, allein Martin V. ſtarb gerade in dem Jahre, 1431
wo das Concilium ſollte zuſammen kommen. Unterdeſſen war aber in Böhmen, ungeachtet Huß und Hieronymus verbrannt waren, jene Bewegung nicht eingeſchlafen. Ihre Partei conſtituirte ſich immer mehr und vermehrte ſich. Sie verlangten eine Disputation aus der Schrift über die ſtreitigen Gegenſtände, Martin V. verweigerte ihnen aber ein Colloquium, weil Märtyrer, Patres und Concilien den Glauben ſchon außer Zweifel ſezten. Das Disputiren war in dieſer Zeit ſehr Sitte geworden und die freie Einſicht gewann dadurch nicht wenig, namentlich wurde in Paris gegen die Canoniſation, für die Prieſterehe und die Gleichheit der Prieſter viel disputirt; um ſo ungereimter war es

vom Papſte, zu behaupten, daß keine Disputationen über dieſe Gegenſtände nöthig wären. Die Sache konnte aber doch erſt auf dem künftigen Concil wieder zur Sprache kommen.

Die huſſitiſche Partei in Böhmen theilte ſich in zwei
1421 Parteien. Auf der Synode in Prag 1421 wurde nämlich ausgemacht, alle Prieſter ſollten wenigſtens das ganze neue Teſtament haben und fleißig darin leſen. Das Abendmahl ſollte sub utraque gegeben werden und zu den andern 6 Sacramenten als confirmatio hinzukommen; kein Cleriker über Güter und Einkünfte jure civili herrſchen. Aber die ſtrengeren, die Taboriten, damit nicht zufrieden, ſtellten eine Confeſſion auf, worin ſich ſchon viel evangeliſches zeigte. Beim Abendmahl ſei der Leib Chriſti gegenwärtig sacramentaliter, realiter et vere, es könne aber keine maternalis identitas mit dem von der Maria gebornen dabei ſtattfinden. In der Buße ſei die Reue das eigentlich weſentliche, die confessio und satisfactio ſeien zufällig. Die Salbung ſei ad corporis sanitatem zuzulaſſen, die lezte Oelung aber unzuläſſig. Die Schrift ſei universalissimum principium doctrinae, aber nicht alles, was die heiligen Männer ſagten, ſei untrüglich, quia non quemlibet in qualibet causa regebat spiritus. Die Heiligen ſeien zur Nachahmung, die Fürbitte der Maria nicht nöthig. Meßkleider und Gebräuche wurden abge-
1423 ſchafft. Unterdeſſen wurde auf einer Synode zu Mainz (1423) die Häreſie der Böhmen verdammt, dagegen aber zu Paſſau
1437 1437 das Herumtragen der Euchariſtie gegen Donner und Blitz abgeſchafft und verordnet, daß ohne biſchöfliche Erlaubniß keine Gaſtereien mehr in den Kirchen gehalten und niemand copulirt werden ſollte, der nicht das Vater unſer, den engliſchen Gruß und das Symbolum könne.

1423 Im Jahr 1423 verſammelte ſich nun in Pavia und nachher in Siena das neue Concil, das 7 Jahre nach dem coſtnizer ſollte gehalten werden. Aber es wurde ſehr wenig beſucht

aus Furcht vor Unruhen und Pest. So zog es sich hin bis 1431, wo es sich wirklich in Basel versammelte. 1431

Gerson war unterdessen gestorben, ein Mann, in dem sich vereinigte ein heller Verstand und tiefe Einsicht in viele Gegenstände mit einer Anhänglichkeit an das bestehende in der Kirche. Durch die Art, wie er das Ansehen der Concilien über dem Papst vertheidigte, und durch die Lehre, daß die Einheit der Kirche nicht an der Person des Papstes hinge, hat er an der Stelle, auf der er an der Universität in Paris stand, gewiß viel dazu beigetragen, die Reformation selbst stufenweis vorzubereiten und in der katholischen Kirche selbst gesundere Principien zu verbreiten. Er hatte vor, eine Episcopal- und Synodalverfassung in Frankreich im Gegensaz gegen den Papst aufzustellen. Er gab die Unfehlbarkeit des Papstes nicht zu, nahm dagegen eine specielle Obhut Gottes über die Concilien an (deus concilio assistit specialius). Indem er neben der Schrift die Tradition als Erkenntniß des heil. Geistes annimmt, sagt er, diese wäre nicht so geschlossen, daß nicht spätere Männer eine bessere Einsicht haben könnten; ein Lehrer mit hinlänglicher Einsicht dürfe sich auch dem Concilio entgegensezen. Man sieht, er ist hier mit dieser Lehre selbst nicht ganz zum Bewußtsein gekommen. Aber seine Art, zu Werke zu gehen, stand in keinem Verhältniß zu den Reactionen, die von der andern Seite eintraten, und eben deswegen konnte sich die Lebendigkeit der Kirche damit nicht begnügen; daher die Bewegungen in der Schweiz und in Frankreich. Was das Verhältniß der scholastischen Theologie zur mystischen betrifft: so ist er einer der ersten, der hier ein besseres zu treffen gesucht hat. Er sagte, in jener sei die potentia intellectus circa verum, in dieser die potentia affectuum circa bonum beschäftigt, und gestand jeder von beiden ihr eigentliches Recht und ihren Werth zu. Er empfiehlt besonders den Bonaventura, der das mystische und scholastische mit einander zu verbinden wußte.

Weit mehr auf die myſtiſche Seite neigte ſich Johann
1489 Weſſel von Gröningen († 1489). Er behauptete, qui sciat, ut sciat, stultus und qui sciant, ut sciantur, stultiores; hierdurch wollte er alſo das reine Wiſſen aus der Theologie ganz verbannen. Deus in omnibus totaliter causaliter dominatur, d. h. Gott iſt die einzige Urſach. Natura nihil aliud est quam voluntas Dei; unter natura wird die Totalität der endlichen Kräfte verſtanden. Er nahm keinen Unterſchied zwiſchen dem natürlichen und wunderbaren an (naturalia et miraculosa differunt solito et insolito). Vom Glauben ſagte er, fide justificamur non tanquam causa sed tanquam argumento. In der Lehre von der Kirche ging er etwas über Gerſon und ſein Hauptſaz war, Spiritus sanctus curat unitatem ecclesiae, ubi neque Papa neque concilium est. Das Weſen alſo erſcheint ihm als das rein innere. Im Abendmahl findet man bei ihm die eigentliche calviniſche Anſicht, daß nur der gläubige den Leib Chriſti wirklich genieße. An die innere geiſtige Gegenwart bindet er den Genuß des Leibes und Blutes; allein rein iſt ſeine Theorie darüber nicht vorgetragen, denn die Idee eines Meßopfers ſpielt auf wunderbare Weiſe dazwiſchen. Er hatte eine beſondere Furcht vor der Inquiſition, deshalb ſchrieb er lateiniſch und nur kleine Abhandlungen, die er wenig bekannt machte; das meiſte muß man aus Briefen hervorſuchen. Er wurde auch wirklich beim Biſchof von Utrecht verklagt, ſtarb aber, ehe etwas unternommen werden konnte. Uebrigens iſt dieſer Weſſel einer der merkwürdigſten Männer, der zur Vorbereitung der reineren Lehre ſehr viel beigetragen hat. Luther ſagt von ihm, Man könnte ſagen, daß er alles aus dem Weſſel genommen hätte, wenn er ihn früher geleſen hätte.

Auf dem Concil in Baſel wurden nun zunächſt die böhmiſchen Streitigkeiten vorgenommen. Die Böhmen ſchickten vier Abgeordnete dorthin und verlangten das Abendmahl unter beiderlei Geſtalt, Verbeſſerung der Kirchenzucht, Freiheit in der Lehre,

Abschaffung der weltlichen Gewalt des Clerus. Das Concil entschloß sich, Deputirte zu ihnen zu senden, und so kamen die prager Conpactaten zu Stande. Von den geforderten Punkten wurde ihnen eigentlich nur der erste zugestanden, aber nur als eine provincielle Gewohnheit; mit den übrigen wurden sie auf die allgemeine Verbesserung der Kirche verwiesen. Damit waren nun die Taboriten nicht zufrieden und daraus entstand der innere Krieg in Böhmen. — Noch eine andere bedeutende Sache, die verhandelt werden sollte, war eine neue Unterhandlung mit den Griechen wegen der Kirchenvereinigung. Es wurde aber zuerst nur unterhandelt (1435) über ein gemeinschaftliches Concil, und 1435
da konnte man sich über den Ort nicht einmal vergleichen, wo das Concil gehalten werden sollte.

Es war übrigens auf dem Concil selbst Streit mit dem Papst entstanden, und 1437 verlegte dieser das Concil nach Ferrara; binnen 30 Tagen sollten in Basel die Verhandlungen mit den Böhmen geschlossen sein und das übrige in Ferrara verhandelt werden. Dies wurde eine Treulosigkeit genannt und nicht mit Unrecht, denn der Papst hatte den Beschluß bestätigt, daß so lange dies Concil dauere, kein anderes sollte gehalten werden; in Ferrara aber sollten auch die griechischen Angelegenheiten verhandelt werden. Daher weigerte sich nun der größte Theil der Bischöfe nach Italien zu gehen; die französischen durften nicht hin und Deutschland erklärte sich für neutral zwischen Concil und Papst. 1437

Im J. 1439 anathematisirten sich beide Concile, das basel- 1439
sche und das zu Ferrara, welches nachher nach Florenz verlegt wurde; das baseler konnte sich aber nicht lange halten gegen das allgemeine Vorurtheil von der Nothwendigkeit des Papstes. So gingen die Unterhandlungen wieder auseinander, und für die Vereinigung mit der griechischen Kirche geschah auch weiter nichts. Die Maroniten und Nestorianer waren in gänzliche Unthätigkeit

hinabgesunken; in Litthauen a) stießen griechische und römische Missionaire auf einander, welches zu manchen Uneinigkeiten An-
1442 laß gab. Auf dem florentinischen Concil kam 1442 durch Eugen eine gewisse Vereinigung mit den Griechen zu Stande, worin diese sich völlig latinisirten. Sie erkannten den Primat des römischen Bischofs und den Zusaz filioque an; übrigens sah man ihnen auch viel nach, wobei freilich nur die Tendenz zum Grunde lag, diese Abweichungen nach und nach auszugleichen und zu verdekken. Diese Versuche waren nur ausgegangen von den constantinopolitanischen Griechen; diejenigen aber, die sich unter muhamedanischer Herrschaft einer gewissen Ruhe erfreuten, hielten
1443 1443 eine Zusammenkunft, worin sie sich völlig gegen die Beschlüsse in Florenz und die Union erklärten und dem constantinopolitanischen Bischof Metrophanes den Gehorsam aufkündigten. So zersplitterte sich also die Union wieder und nur ein kleiner Theil unirter Griechen hat sich erhalten.

Den Abendländern aber half dies doch von einer andern Seite. Es waren sehr namhafte griechische Gelehrte, die zu den Unterhandlungen nach Florenz abgeschikkt waren, wie der Cardinal Bessarion und Gemistius Pletho, und die sehr viel zur Verbreitung der griechischen Gelehrsamkeit thaten. Zugleich entstand dadurch auch ein Geschmakk an den klassischen Schriftstellern der Römer und auch an besserer Latinität. Für diese war natürlich das rhetorische und satirische Feld dasjenige, worin sie sich am besten zeigen konnten, und die Opposition gegen den römischen Bischof war ein trefflicher Gegenstand, sich auf diesem Felde zu üben. Und so finden wir in dieser Zeit sehr vorzügliche Schriftsteller, die sich hierin hervorthaten, wie den Florentiner Poggius, Bernhard Aretinus in seinem Libellus adv. hypocritas und vor allen Laurentius Valla,

a) In Litthauen, wo man sich für ein neues Kleid bekehrte, durften griechische und römische Christen einander nicht heirathen. Schl.

er mit vorzüglicher Latinität auch eine sehr lebendige historische
Kritik verband, besonders in der Schrift de donatione Constan-
ini falso credita. Es war nämlich schon seit dem 12ten Jahr-
undert eine Fabel entstanden von einer Schenkung, die Con-
tantin an Silvester gemacht hätte, als er Rom verließ. Er
eigte, wie alles hätte anders kommen müssen, als es wirklich
eschah, wenn an dieser Schenkung ein wahres Wort gewesen
äre. Da entstand also wieder ein neues Element der Opposi-
ion, welches bei der Liebe, mit welcher alles wissenschaftliche
ufgenommen wurde, von großer Wirkung war und das päpst-
iche Ansehen in Italien und Frankreich sehr schwächte.

Wie nun auf dem Concil in Florenz die Griechen besonders
en Glanz desselben ausmachten: so war es in Basel hauptsäch-
ich Aeneas Sylvius Piccolomini, der anfangs beson-
ers von der Nothwendigkeit der Suprematie der Concilien über
en Papst redete, hernach aber sich ganz anders bewies. Die
Spaltung, indem sich die beiden Concilien in den Bann thaten,
nußte natürlich auch eine Spaltung in den christlichen Ländern
eranlassen. Von dem baseler Concil, welches ohne neuen Papst
as Concil von Florenz nicht in den Bann thun konnte, wurde
Eugen IV. abgesezt und Felix V. gewählt. So hatte man nun
ieder zwei Päpste. Deutschland hatte sich für neutral erklärt;
Frankreich erkannte weder Felix V. noch das Concil von Florenz
n; der König Alphons von Aragonien aber befahl seinen Prä-
aten ausdrükklich, Basel zu verlassen und nach Florenz zu gehen.
Spanien war überhaupt damals das Land, welches am meisten
n der Opposition gegen alle freieren Regungen und Verbesse-
ungen in anderen Ländern stand und die größte Anhänglichkeit
n den Papst bewies. Die päpstliche Autorität würde sich schwer-
ich unter diesen Bewegungen so gehalten haben, wenn sie nicht
iesen Haltpunkt gehabt hätte. Allerdings liegt der Grund da-
on mit in der schwankenden Lage des christlichen Spaniens und
s entstanden auch dort mehre gewaltsame Explosionen. Unge-

achtet nun Frankreich den Papst Eugen anerkannte und auch Deutschland seine Neutralität erklärte und den Felix nicht anerkannte: so that doch Eugen wenig, sich zu mäßigen, daß er selbst seine eigenen Freunde nicht sehr schonte. Es ging daher
1438 Frankreich (1438) auf die baseler Schlüsse zurükk und es wurde dort eine pragmatische Sanction bekannt gemacht, wonach Frankreich künftig sollte verwaltet werden und worin die Rechte und Einkünfte des Papstes sehr beschnitten waren. In Deutschland nahm sich Eugen heraus, die Erzbischöfe von Trier und Cöln abzusezen, die Prälaten in Basel fanden aber bei den Churfürsten einen großen Vorschub.

In diesen Verhandlungen spielte nun Aeneas Sylvius eine etwas zweideutige Rolle. Es wurden dort Punkte (avisamenta Basileensia) festgesezt, auf welchen man das Verhältniß der deutschen Kirche zu dem Papst begründen wollte. Dazu wurde nun dem Aeneas Sylvius aufgetragen einen Entwurf zu machen, und er brachte den Eugen dahin, diesen zu bestätigen; der Papst behielt darin noch immer einigen Einfluß. Hierüber starb Eugen
1447 und 1447 wurde Nicolaus V. gewählt, worauf Felix V. bald
1449 (1449) resignirte, und so war die Spaltung wieder eine Zeitlang aufgehoben. Mit Nicolaus wurden neue Verhandlungen angeknüpft, an deren Spize sich Friedrich III. stellte, und so kam denn das für Deutschland ziemlich nachtheilige (wobei jedoch der Papst noch kleine Concessionen an Mainz und Trier machte) wiener Concordat zu Stande, mit Bezug auf Eugenii Concessa, wobei Aeneas Sylvius den deutschen Fürsten die politischen Vortheile des päpstlichen Ansehns geltend machte.

Unterdessen gingen in Böhmen die drei Parteien der Katholiken, der Calixtiner und der Taboriten neben einander fort, und zwar im Kriege unter einander, welcher zum Theil
1445 auf politische Verhältnisse sich bezog. Im J. 1445 hatten die Calixtiner und Taboriten zu Kutenberg eine Zusammenkunft, wo sie sich in einigen Punkten vereinigten. Sie stellten

als Grundsatz auf, Gottesdienst in der Landessprache und die Priesterehe. Die Taboriten wollten Brod und Wein nur als Zeichen im Abendmahl ansehen und die ganze Theorie von der Kirchenbuße und den guten Werken durch den Satz fides sola justificat verwerfen; die Calixtiner schlossen sich darin ziemlich an die katholische Kirche an. Als Georg Podiebrad König geworden war, zerstreute er die Taboriten, die sich größtentheils nach Mähren und Schlesien wandten, und von ihnen stammen die evangelischen böhmisch-mährischen Brüder. Die Calixtiner kamen 1479 durch Bestätigung der baseler Compactaten 1479
zu einiger Ruhe. Abwechselnd wurden die Taboriten nun geduldet und verfolgt und ließen sich, weil sie sich von den Calixtinern getrennt hatten, in nähere Verbindung ein mit den Waldensern, die besonders auch in Ungarn sich aufhielten. Als Ladislaus V. diese dort verfolgte, legten sie ihm ein Glaubensbekenntniß vor, worin sie 7 Sacramente als möglich und die continuitas virginitatis Mariae annahmen. Diese Confession legten sie auch den Taboriten vor. Die Taboriten aber wollten die 7 Sacramente nicht annehmen, z. B. die letzte Oelung, welche sie für geistig unzulässig erklärten; die Fortdauer der Jungfrauschaft Mariä nahmen sie nicht an, weil nichts darauf ankäme und auch gar nichts davon in der Schrift stände. Sie schafften auch die Anrufung der Heiligen ab; diese hätten, sagten sie, keinen anderen Werth, als daß sie könnten zur Nachahmung aufgestellt werden. In Beziehung auf die Lehre von der h. Schrift sagten sie, diese sei untrüglich, sie sei das universalissimum principium doctrinae; aber man könne doch nicht sagen, daß alles, was von den heiligen Männern gesagt worden, untrüglich sei, weil der göttliche Geist sie nicht in allen Angelegenheiten regiert habe. Dagegen sprachen die Waldenser sich in sehr scharfsinniger Art gegen die Superstition aus, die mit dem Sacramente des Altars getrieben werde. Sie sagten, Wenn man dies nach seiner Weihung göttlich verehren, so hätte man noch viel

mehr Ursache es göttlich zu verehren, nachdem es in den Menschen übergegangen sei, und daraus würde also eine Anbetung der gläubigen folgen, nachdem sie das Sacrament genossen hätten.

Von dieser freien Ansicht finden sich auch viele Spuren bei einzelnen Theologen, die übrigens ganz auf der römischen Seite standen, z. B. in dem Cardinal Nicolaus de Cusa, der lange Zeit Legat in Deutschland war und im J. 1450 im Jubeljahr auf eine sehr verständige Weise den vollständigen Ablaß predigte. Er hatte eine Theorie über die Incarnation, die in unmittelbarer Verbindung steht mit der reinen evangelischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Er sagt, Die größte Thätigkeit des Schöpfers sei die, in der er sich mit der Creatur vereinige; diese komme auch aus der höchsten Liebe her. Diese sei die maximitas humanae naturae, welche bewirke, daß in jedem Menschen, der Christo durch den ausgebildeten Glauben anhänge, Christus dieser Mensch selbst sei [a]); daher non est nostra justificatio ex nobis sed ex Christo, non aliter quam ipsa fide justificari poterimus. Also die wahre Lebensgemeinschaft zwischen Christo und den gläubigen sei die wahre Frucht des Glaubens und die Menschwerdung Christi der Beweis davon. Von der Schrift sagte er, sie gehöre ad bene esse der Kirche aber nicht ad essentiam derselben. — Man könnte überhaupt diesen ansehen als das Supplement zum Gerson, der wol den Sinn für das mystische Element der Theologie in sich hatte, aber nicht davon wirklich durchdrungen war wie Nicolaus. Er vereinigte seine mystische Theologie auf eine sehr freie Weise auch mit anderweitigen Philosophemen [b]).

---

a) Maxima operatio, per quam creator unitur creaturae ex maximo uniente amore. — hoc agit maximitas humanae naturae, ut in quolibet homine sibi per formatam fidem adhaerente Christus sit ipse idem homo. Schl.

b) Er hatte eine dunkle Trinitätstheorie auf mathematischen Vergleichungen beruhend. Er behauptete intra Deum et nihil omnem conjecta-

Es wurde nun nach Nicolaus V. Calixtus III. (1455 bis 1458) Papst; nachher kam Pius II. (Aeneas Sylvius) (1458 bis 1464) auf den päpstlichen Stuhl. Er hatte vorher die Forderungen beschworen, welche der neue Papst eingehen sollte, ließ aber nachher zu Mantua jede Appellation an ein künftiges Concil verbieten und wollte den Papst wieder über dasselbe erheben. Er versuchte alles mögliche, die päpstliche Gewalt durch Aufhebung der pragmatischen Sanction in Frankreich zu vergrößern. Der König gab es auch zu, aber die pariser Universität und das Parlament eiferten heftig dagegen und drangen auch zum Theil durch. Ebenso verweigerte Pius die baseler Compactaten mit den Böhmen. Er brachte es dahin, daß ein Kreuzzug gegen die Türken, die Constantinopel erobert hatten, zu Stande kam, aber ohne besonderen Erfolg. Sein Nachfolger Paul II. (1464—1470) sezte das Jubeljahr auf 25 Jahre herab.

In der abendländischen Christenheit waren nun die inneren Bewegungen außer den erwähnten größeren sehr kleinlich; beständige Streitigkeiten zwischen den Weltgeistlichen und Mönchen über das Recht Beichte zu hören und die Sacramente zu ertheilen und über die unbefleckte Empfängniß Mariä. Sixtus IV. (1471—1484) stellte (1472) das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä an Ablaß dem Fronleichnamsfeste gleich; zugleich verbot er darüber zu disputiren, aber ohne Erfolg. Zwischen der Säculargeistlichkeit und den Mönchen kamen in manchen Gegenden ordentliche Concordate zu Stande, aber seine Einführung der Wunder der heiligen Catharina von Siena erregte einen großen Streit dafür und dawider zwischen den Dominicanern und Franciscanern. Unter Innocenz VIII., Alexander VI. und Julius II. ging allmählich alle Frucht von den lezten drei Kirchenversammlungen verloren und alle Mißbräuche der päpst- 1472

---

mus cadere conjecturam. — Alle päpstliche Decrete würden erst per acceptationem oder usum eigentliche canones. Schl.

lichen Autorität kamen wieder auf den höchſten Gipfel, ſo daß man die ganze frühere Reaction als vergeblich anſehen muß.
1484 Innocenz VIII. (1484) brachte die päpſtliche Macht auf eine beſondere Höhe. Es ereignete ſich aber auch manches lächerliche unter ſeiner Regierung: der Sultan Bajazet machte ihm nämlich wegen der ernſtlichen Rüſtungen ein großes Geſchenk mit Reliquien. Dieſer Papſt hatte auch das Glükk, über einen großen Theil der Erde zu herrſchen, bis wohin die päpſtliche Macht noch nicht gedrungen war; er ſchenkte nämlich den Portugieſen die neu entdekkte afrikaniſche Küſte a). Unter ihm kam auch die Inquiſition in den größten Flor, indem ſie namentlich in Spanien gegen die Juden und Mohamedaner auf einem großen Fuß eingerichtet wurde, in Frankreich gegen Ketzer und in Holland und Deutſchland gegen die Hexen und Wunderthäter. Innocenz trieb aber auch auf eine ſehr öffentliche Weiſe die Bereicherung ſeiner Kinder, aber darin übertraf ihn Alexander VI. aus dem
1492 Hauſe Borgia (ſeit 1492) bei weitem. Seine beiden Kinder von der Vanozia, Cäſar und Lucretia, waren es ſo gut als ganz öffentlich in Rom und von großem perſönlichem Einfluſſe. Indem nun beſonders Cäſar Borgia ein ſehr herrſchſüchtiger Mann war, brachte dies in Italien eine Menge Intriguen und große Unruhen hervor. Hieronymus Savonarola, ein Dominicaner, trieb um dieſe Zeit das Predigen mit großer Energie und Erfolg, worin das Beſtreben nach einer beſſern Richtung unverkennbar war. Er ſpielte aber zugleich eine etwas demagogiſche Rolle bei den florentiniſchen Unruhen, und dem Papſte, dem dieſe Richtung ſehr zuwider war, gab dies die Veranlaſſung, daß Savonarola als Ketzer hingerichtet wurde. Alexander VI., auf deſſen Rechnung auch jene Theilung der nordafrikaniſchen Küſte zwiſchen Spanien und Portugal fiel, trieb das Ablaßweſen

a) Die Portugieſen verkauften die neubekehrten Chriſten in Congo als Sklaven an die Muhamedaner. Schl.

auf eine ganz eigenthümliche Weise, indem er das Ablaßgeld gleich in Waaren verwandeln ließ, besonders in den nordischen Reichen, deren Ablaß er seiner Schwester als Domäne überlassen hatte. Er starb 1503 und Pius III. schon 1504. 1503

Julius II., sein Nachfolger, war vorher ein Feind des Alexander gewesen und hatte zulezt in einer Art von Exil in Genua gelebt. Er fing seine Regierung damit an, den unruhigen Cäsar Borgia 1504 gefangen zu nehmen, aber die spanischen 1504 Cardinäle hielten es noch mit ihm und ließen ihn entweichen. Aber so sehr Julius II. dem Alexander entgegen gewesen war, kann man doch nicht sagen, daß er den päpstlichen Stuhl auf eine geistlichere Weise verwaltet hätte; nur treten wegen seiner Ehrsucht und Herrschsucht die Laster des Alexander, Wollust und Ueppigkeit, bei ihm mehr in den Hintergrund. In Frankreich machte er solche Eingriffe gegen die bestehenden Verträge, daß der König die pragmatische Sanction wieder einführte, weshalb der Papst Frankreich mit dem Interdict belegte und einen Krieg gegen dasselbe anfing, in welchem er selbst als Feldherr auftrat. Es wurde 1511 gegen ihn ein Concil von Deutschland und Frank- 1511 reich gehalten, zuerst in Pisa, das aber nur schwach besezt war und wegen seines kriegerischen Vordringens sich nach Mailand und endlich nach Lyon zurükkziehen mußte. Dagegen ließ Julius ein Concil im Lateran 1512 halten, und selbst Ludwig XII. fand 1512 sich bewogen, dies Concil anzuerkennen und starb 1515. Unter- 1515 dessen war auch Julius II. 1513 gestorben und Leo X., sein Nach- 1513 folger, befestigte das Concil auf eine ganz neue Weise. Die Concilien von Costniz und Basel wurden öffentlich verspottet und die früher verworfene päpstliche Bulle Unam sanctam bestätigt. Zugleich kamen auf diesem Concil die Streitigkeiten zwischen den Bischöfen und Ordensgeistlichen zur Sprache, und als allgemeines Kirchengesez wurde festgestellt, daß die Bettelmönche nicht ohne die Einwilligung der Pfarrer sollten in einem Sprengel predigen oder Beichte hören. Unterdeß verglich sich Franz I.,

Nachfolger Ludwigs XII., mit dem Papſte; und dieſer wurde durch die kriegeriſchen Bewegungen Franz I. bewogen, einen Vergleich einzugehen, der ihm ſchon als ein großes Nachgeben erſchien. Der König nahm die pragmatiſche Sanction größtentheils zurükk und an ihre Stelle traten die Concordate, wonach der Papſt die Annaten, der König die Ernennung der Biſchöfe behielt; der Papſt dagegen verpflichtete ſich, einen Entwurf zu einer Reformation der Kirche zu machen. Mit dieſem Abſchluß waren weder die Univerſität in Frankreich noch das Parlament zufrieden, und nur allmählich kam man von der pragmatiſchen Sanction zu dieſer neuen Einrichtung zurükk.

1506 Unter Julius II. von 1506 an war der große Ablaß zum Bau der Peterskirche in ganz Europa verkündigt worden, und
1514 dieſe Verkündigung wurde unter Leo X. von 1514 an wiederholt und der Erzbiſchof Albrecht von Mainz zum Obercommiſſarius davon gemacht. Es war aber von Anfang an wenig Geld zu dieſem Zwekk, ſondern mehr zu Intriguen verwendet worden.

Wenn wir hier nun die päpſtliche Autorität außer wenigen Conceſſionen, die ſie ſich hatte gefallen laſſen müſſen, ſo gut als völlig wiederhergeſtellt ſehen und finden, daß das gute aller jener Bewegungen ſich conſodilirt hatte bloß in der kleinen Partei der böhmiſchen Taboriten (denn die Calixtiner hatten ſich der katholiſchen Kirche ſchon wieder ſehr genähert und Leo X. verſuchte durch ſeinen Legaten Thomas die Böhmen wieder ganz mit den Katholiken zu vereinigen, was aber ſcheiterte): ſo müſſen wir ſagen, daß die ganze Reaction, welche uns beſchäftigt hat als das Werk des 15ten Jahrhunderts, wieder zurükkgetrieben worden war durch die Gewalt, welche die alte Anſicht der Dinge ausübte. Dies iſt aber das gewöhnliche in der Geſchichte und kann nicht anders ſein; es müſſen immer Verſuche vorangehen, welche zu ſcheitern ſcheinen, aber den Grund legen zu ſpäteren, welche durchdringen. Die Reaction war auch mehr äußerlich als innerlich.

Vierte Periode.

Die Reformation.

Die ersten Anfänge der Reformation sind etwas weiter hinauf zu suchen. Wir müssen anknüpfen erstens an den Einfluß, den die aus Constantinopel eingewanderten Griechen ausübten, wodurch die Kenntniß der griechischen Sprache und Wissenschaft weiter verbreitet und begierig aufgenommen wurde. Die Beschüzer des alten Zustandes merkten bald, daß ihnen von da etwas neues drohe und suchten sich zur Wehr zu sezen. Einer der ersten, der sich durch griechische Weisheit und Litteratur auszeichnete, war Graf Picus von Mirandola, aus dessen Schriften Papst Innocenz VIII. 900 Säze als gefährlich ausziehen ließ. Darunter waren, Das höchste Wesen sei nur improprie intelligens; und dadurch wurde die ganze Lehre von den göttlichen Eigenschaften, wie sie nach der Tradition bestand, umgestoßen. Picus wandte sich besonders auch gegen das inquisitorische Wesen; er unterschied sehr richtig zwischen dem Glauben an einzelne Lehrsäze und dem christlichen Glauben überhaupt, der kein Glaube an einen Lehrsaz ist, da diese erst später sind, sondern ein Glaube an ein geschehenes. Der Glaube an einzelne Lehrsäze sei etwas unfreiwilliges und keine Schuld könne darauf haften, wenn man dies oder jenes nicht glaube. Ferner der Saz, Christus sei nur quoad effectum, nicht reali praesentia

zur Hölle gefahren. Die Wunder Christi seien nur durch den modus faciendi Beweis seiner Gottheit.

1509 Außerdem waren im Laufe des 15ten Jahrhunderts seit 1509 außer in Leipzig in Deutschland eine Menge neuer Universitäten gegründet worden a), am Anfang des 16ten Jahrhunderts 1502 (1502) Wittenberg. Alle diese nahmen gleich den Streit in sich auf zwischen der bisherigen klösterlich scholastischen Theologie und dem Einfluß des neuen Sinnes, der durch die wiederhergestellte Kenntniß des Alterthums sich verbreitete. Die Doctores biblici traten bald den Doctoribus scholasticis entgegen, indem jene die zusammenhängende Auslegung der Bibel zum Grunde legten.

Nächstdem ist auch das kirchlich politische Verhältniß zu betrachten. Dies war in Frankreich und Spanien bei weitem nicht so complicirt wie in Deutschland, und daher konnte eine neue Bewegung auch am ersten von Deutschland ausgehen, weil da die meisten Reibungspunkte zusammenkamen. In Spanien und Frankreich hatte es der König nur mit dem Oberhaupt der Kirche zu thun, mit dem Papste; in Deutschland hingegen war die kaiserliche Autorität großentheils aus Schuld der Päpste eher verringert als vermehrt worden, und es waren hier eine Menge von Fürsten, die in demselben Streit mit den einzelnen Bischöfen waren. In Deutschland hatte sich auch das Capitelwesen ganz anders ausgebildet, die Corporationen der Canonici, die eigentlichen Wahlkörper. Der Bischof war das Oberhaupt des Capitels und die geistlichen Angelegenheiten gingen von ihm aus; die Verwaltung der Kirchengüter aber war zu den Capiteln übergegangen, und dadurch entstand ein besonderes Interesse des Adels an den kirchlichen Dingen, welches eine zweite Stufe war von dem Verhältniß zwischen dem Oberhaupt des Staats und dem Oberhaupt der Kirche. Daher finden wir in dieser Zeit in Deutschland beständig eine Menge

a) In Rostock, Löwen, Greifswald, Basel, Tübingen, Ingolstadt. Schl.

Streitigkeiten zwischen den weltlichen Reichsständen und den Bischöfen.

Die philologische Richtung, welche in dieser Zeit sich kräftig erwies, erstrekkte sich auch auf die morgenländischen Sprachen, und da zeichnete sich besonders Reuchlin in Cöln aus, der in großen Streit gerieth mit dem Dominicanerprior und Generalinquisitor in Deutschland Hoogstraten. Bei dieser Gelegenheit zeigte sich deutlich, wie sehr das Ansehn der bisherigen Klostertheologen und der inquisitorischen päpstlichen Gewalt verfallen war. Denn als Hoogstraten Lust hatte, den weltlichen Arm gegen ihn zu gebrauchen, zeigte sich ein so allgemeines Losschlagen auf diese Kezermacherei und die Unwissenheit des Generalinquisitors, daß der päpstliche Commissarius den Reuchlin lossprechen mußte. Dadurch wurde der Streit und Spott gegen diesen Dominicaner noch größer, wobei besonders sich Hutten und Erasmus auszeichneten. Durch diesen an und für sich unbedeutenden Streit wurde doch schon eine allgemeine Spannung in Deutschland hervorgebracht, und so war es sehr natürlich, daß die erste Bewegung, die von Luther gegen den Ablaß ausging, gleich eine sehr große Sensation in Deutschland erregte. Auf dem lateranensischen Concil war unter andern festgesezt worden, es sollten keine Bücher gedrukkt werden ohne kirchliche Censur, und diese sollten die Bischöfe und Inquisitoren ausüben. Damit hing auch das hoogstratensche Unternehmen gegen Reuchlin zusammen; indessen war vieles auf diesem Concil festgesezt und in Deutschland gar nicht zur Ausführung gekommen. Die Buchdrukkerkunst, die jezt anfing gewöhnlich zu werden, war ein treffliches Mittel, gleich alle solche Bewegungen schnell zu verbreiten; so war auch die neue Ausgabe des neuen Testamentes von Erasmus nicht ohne Bedeutung.

Unter diesen Umständen können wir uns die Schnelligkeit der Verbreitung der ersten Bewegungen der Reformation leicht erklären, aber nur unter der Voraussezung, daß wir nicht Lu-

ther in Sachſen und Zwingli in der Schweiz anſehen als diejenigen, in denen dieſe Bewegung ihren Grund gehabt hätte; in ihnen concentrirten ſich nur die allgemeinen Kräfte als in hervorragenden Punkten. Die allgemeine Oppoſition war eigentlich das erſte, die Verſtändigung über das poſitive aber erſt das zweite.

Welche Kräfte brachten nun dieſe Bewegungen hervor und wodurch wurden dieſe Bewegungen wieder gehemmt, ſo daß eine gründliche Verbeſſerung der ganzen Kirche verfehlt worden iſt? Wenn wir dieſe Kräfte betrachten: ſo müſſen wir auch wieder nicht bei den einzelnen Perſonen ſtehen bleiben und ihnen gar zu viel zuſchreiben, ſo herrliche Erſcheinungen auch unter ihnen ſind. Es ſind aber immer nur einzelne Erſcheinungen, in denen ſich ein gemeinſamer Geiſt und gewiſſe Grundſäze concentrirten; ſonſt hätten ſie nicht ſo entſtehen und nicht dieſe Wirkungen hervorbringen können.

Wir haben nun zunächſt drei Punkte zu betrachten, von welchen dieſe Bewegungen ausgingen. Der eine hatte ſeinen Siz in Sachſen, der zweite in der Schweiz, der dritte in Frankreich. Das lezte wird oft ganz überſehen; es iſt aber nothwendig, die Aufmerkſamkeit mehr darauf zu richten. In Sachſen wurde die Bewegung veranlaßt durch ein dringendes Bedürfniß, ihr Ausbruch hatte alſo auch das Anſehn eines beſtimmten Widerſtandes. In Frankreich brachte die erſten Lebensregungen die reine theologiſche Gelehrſamkeit hervor, die eine andere Richtung genommen hatte. In der Schweiz war es auch ohne beſondere Veranlaſſung der reine Sinn für das praktiſche, welcher durch jene richtige Einſicht geleitet worden war. In Frankreich war es Jacob Faber Stapulenſis, der eine Menge richtiger Einſichten über die ſeit den Scholaſtikern befeſtigten Irrlehren verbreitete, von welchen die Schweizer einen Theil ihrer Einſichten erlangt hatten. Später gingen auch mehre Franzoſen nach Wittenberg, welche die mehr dogmatiſche Gelehr-

ſamkeit des Melanchthon nach Frankreich brachten. So muß man dieſe franzöſiſche Reformation gleichſam als vermittelnd anſehen zwiſchen der ſächſiſchen und ſchweizeriſchen.

Die ſächſiſche Reformation fing an mit Luthers Theſen gegen den päpſtlichen Ablaß, worin er de poenitentia et indulgentiis handelte und den Werth des Ablaſſes noch ſehr beſcheiden herabſezte. Dieſer Anfang war gegen einen einzelnen Mißbrauch gerichtet, und alſo ſieht man gar nicht darin die Möglichkeit ſo großer Folgen, die daher nur im Zuſammenhange mit allem übrigen können geweſen ſein. Allerdings mehrten und vereinigten ſich Luthers Anſichten auf eine ſehr ſchnelle Weiſe, er ſchrieb aber dies ſelbſt ſeinen Gegnern zu und dem Widerſtand, den er ihnen hätte leiſten müſſen. Alſo hier bildete ſich die Einſicht erſt aus in der Oppoſition und durch dieſelbe.

In der Schweiz fing die Verbeſſerung an rein durch die Freiheit, welche ein einſichtsvoller und gutgeſinnter Lehrer, Zwingli in Zürich, fand. Der Ablaß war auch dort im Gange, aber er war hier bei weitem kein ſo dringendes Moment, auch die neuen Aeußerungen waren gar nicht gegen dieſen gerichtet, und erſt im Einverſtändniſſe mit ſeinem Biſchof erreichte er, daß der Ablaßkrämer Samſon nicht mehr nach Zürich kommen durfte. Man ſieht alſo aus dieſem Anfange ſchon, wie die züricher Verbeſſerung der Kirche ihren Grund in ſich ſelbſt hatte und wie ſie nur durch äußere Gewalt hätte gehemmt werden können, aber zugleich wie ſie an die Localität gebunden war; und die öffentliche Bekanntſchaft durch Schriften war auch nichts primitives dabei. So kam es hier ſehr bald dahin, daß alles papiſtiſche aus dem Gottesdienſt verſchwand, Bilder und Kreuze aus der Kirche weggeſchafft, Proceſſionen unterſagt wurden und der gregorianiſche Meßcanon angegriffen wurde. Dies alles war das Werk weniger Jahre. Nur war es auch hier nicht der einzelne Lehrer, es war eine Gemeinſchaft von mehreren, Zwingli,

Capito, Oecolampadius. So verbreitete sich die Verbesserung in mehrere Schweizercantone.

In Sachsen wurde alles durch den Widerstand hervorgerufen. Gegen Luthers Thesen (1517) schlug Tezel Gegenthesen an, die den gröbsten Papismus enthielten; von Rom aus wurde Luthern Stillschweigen auferlegt, weil er nicht widerrufen wollte, sein Bann 1521 aufs bestimmteste ausgesprochen und mit ihm zugleich wurden alle diejenigen in den Bann gethan, die nicht unbedingt an den päpstlichen Ablaß glauben würden. Es war ein allgemein empfundenes Bedürfniß, welches den Widerstand gegen die päpstlichen Grundsäze sehr schnell verbreitete. Natürlich fanden in dieser allgemeinen Erregung alle früheren Bestrebungen gegen den päpstlichen Druk einen Vorschub, die deutschen Fürsten wurden laut, und so kamen auf dem Reichstag zu Nürnberg 1522 die centum gravamina sedis apostolicae non ferenda Germanis der deutschen Nation gegen den apostolischen Stuhl zu Stande. Das war etwas von allem, was die Lehre betrifft, gänzlich verschiedenes, ein allgemeines Nationalbestreben der deutschen Kirche ein günstigeres Verhältniß mit dem Papste zu verschaffen. Der Papst ließ auch eine Reformation versprechen, aber eine allmähliche. Luther hatte inzwischen mit päpstlichen Legaten conferiren und disputiren müssen, und da hatten sich in ihm selbst neue Widerstandspunkte gebildet und der Hauptpunkt ward nun bei ihm die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Dies faßte Melanchthon zuerst in seinen Locis theologicis zusammen, und so hatte sich eine Darstellungsweise der Lehre gebildet, welche ebenfalls die Farbe von jener bestimmten Opposition trug.

In der Schweiz ging die Sache auch in dieser Hinsicht anders. Da konnte ein ruhiges Nachdenken und eine ruhige Revision der gesammten Lehre stattfinden und man konnte viel allgemeiner prüfen, was in der bisherigen Lehre ohne Halt sei durch die Schrift. Wenn man Zwinglis Buch De vera et falsa re-

ligione mit Melanchthons Locis theologicis vergleicht: so sieht man auch schon in diesen beiden eine gewisse Verschiedenheit des Characters; mehr eigentliche Kritik in der Art, wie Zwingli die Sache betreibt, und dagegen in Melanchthon mehr vermittelndes, indem immer nur dasjenige, was mit den Mißbräuchen, die in Frage standen, am meisten zusammenhing, auch am bestimmtesten bestritten wird, und übrigens sein Bestreben eher darauf geht, das scholastische aus der Dogmatik zu entfernen.

Nach Italien kamen sehr zeitig Luthers Streitschriften und Melanchthons Loci und andere Aufsäze von ihnen, wie auch die Correspondenz zwischen Luther und Bucer, und wurden mit großem Beifall gelesen. Allein es entwikkelte sich dort ein noch anderer Geist, indem mehrere, wie Petrus Martyr, Zanchius, Ochini und später Lälius Socinus, viel weiter gingen und fanden, daß sowol Luther und Melanchthon als auch die Schweizer noch nicht antischolastisch genug waren. Wenn man einmal von einem solchen Punkte ausging, wie Frankreich und die Schweiz, die ganze bisherige Lehre durch Vergleichung mit der Schrift zu revidiren: so ist natürlich, daß man auch die Autorität der Kirchenlehre gänzlich dahingestellt sein lassen mußte, bis man ihre Behauptungen durch die Schrift hätte bestätigt gefunden. Dies Princip hat wol Luther auch zeitig genug ausgesprochen, z. B. auf dem Reichstage zu Worms; aber dem ungeachtet ist es Luthern nie eingefallen, die Lehrbestimmungen der früheren Concilien in Zweifel zu ziehen. In Italien organisirte sich die Sache anders. Wenn man von dem Punkte ausging, von welchem die sächsischen Reformatoren anfingen, und wie die römische Kirche ihre Theorie von dem Schaze der guten Werke vertheidigte: so führte dies natürlich auf die Lehre von der Genugthuung zurükk. Wenn wir nun diese Bemühungen in Italien in ihrem ersten Ursprunge betrachten: so haben diese einen eben so christlichen Grund als die Bemühungen in Sachsen, da sie auf dieselbe theoretische Weise hervorgingen, und wenngleich diese Anfänge hernach zu der so-

genannten unitarischen und antitrinitarischen Theologie geführt haben, welche von den sächsischen und schweizerischen Reformatoren verdammt wurde: so liegen ihr doch dieselben Anfänge und Elemente zum Grunde. Daß dies in Italien sich am ersten so gestalten konnte, ist natürlich. Eine praktische Opposition war gar nicht möglich, als unter der Form der Kirche selbst oder in Verbindung mit politischen Unruhen, wie früher z. B. Arnold von Brescia und Hieronymus Savonarola. Da aber das päpstliche Ansehn durch die Concilien gänzlich wieder hergestellt war: so mußte sich der Sinn für das bessere überhaupt rein auf dasjenige werfen, was in der Sphäre der Betrachtung lag. Nun war auch in Italien das philosophirende Element am stärksten und meisten verbreitet, ja es hatten auch schon die antichristlichen Elemente der antiken Philosophie Wurzel gefaßt; aber doch ist nicht zu sagen, daß in diesen ersten Aeußerungen das antichristliche ein Gewicht gehabt hätte, sondern nur das kritische und namentlich auch die historische Kritik, wie in Laurentius Valla. Aus diesem beiden in einer Anwendung auf das bestehende dogmatische System gingen eigentlich diese Bewegungen hervor.

Es ist nun auch im weiteren Verlauf der Unterschied sehr merklich auf allen den verschiedenen Punkten. In Sachsen und überhaupt in Deutschland waren theologische Disputationen immer gänzlich vergeblich, ungeachtet eines Aufwandes von Talenten. Es waren vorzüglich die Dominicaner, welche den Widerspruch gegen die neue Ansicht der Dinge auffaßten, Johannes Faber, Prior in Augsburg, dann Weihbischof in Kostniz und Bischof zu Wien, Hoogstraten in Cöln und Eck in Ingolstadt, die mit großer Heftigkeit sich des Ablasses annahmen und Luthers und Melanchthons Bestrebungen Schritt vor Schritt verfolgten. Da wurden nun mehrere Disputationen angestellt, für welche man als Muster ansehen kann die zu Leip-
1519 zig (1519) zwischen Eck und Luther und Carlstadt. Eck war nicht ohne Talent, wenngleich seine Gelehrsamkeit nicht so

bedeutend war; aber natürlich gab die ganze Disputation kein anderes Resultat wegen der Hartnäckigkeit, mit der die Katholiken an den Concilien und der päpstlich-patristischen Autorität festhielten, als daß man die Entscheidung auf die Universitäten Erfurt und Paris compromittirte, eine Entscheidung, die nie eingegangen ist. Dagegen in der Schweiz wurde alles durch theologische Disputationen ausgerichtet; erst wurde mit Johannes Faber disputirt, dann wurden Disputationen angestellt in Basel, wo Eck und Faber gegen Oecolampadius und Haller disputirten. Dort kam es aber nicht darauf an, daß die beiden Theile sich unter einander überzeugten, sondern daß die Obrigkeit und das Volk, welche zuhörten, überzeugt wurden, und so wie das Volk überzeugt wurde, hatte die Obrigkeit ihre Sicherheit. Das war in Deutschland nicht möglich, da hätte auf diesem Wege der Kaiser müssen überzeugt werden; denn auch die Unabhängigkeit eines einzelnen Fürsten war nicht so groß, als die Unabhängigkeit eines kleinen republikanischen schweizer Staates. Daher wo die Fürsten in Deutschland völlig überzeugt waren, waren sie doch durch ihr Verhältniß zum Kaiser gehemmt, und die Papisten konnten ihnen immer mit diesem drohen, da die Stiftungen nicht von den Fürsten ausgegangen waren und auf den Concordaten zwischen Papst und Kaiser beruhten. Daher der eigentlich bedrängte Zustand des weiteren Fortschritts in Deutschland.

Es ist hier aber ein Punkt nicht zu übersehen. So wie man überhaupt nicht den Persönlichkeiten an sich einen zu großen Werth beilegen darf: so auch nicht der Persönlichkeit Carls V. Es ist schwer zu sagen, in wiefern er der Reformation persönlich geneigt oder zuwider war. Die Katholiken haben alles gethan, ihn als kezerisch darzustellen; die Protestanten dagegen haben alles gethan, ihn als Feind der Reformation darzustellen. Freilich der Kaiser hatte Luthern nach dem Reichstage in Worms (1521) in die Acht erklärt, aber dabei sah er sich als Oberhaupt 1521

der deutschen Kirche an und den Papst als den, der über allen Streit in der Lehre zu entscheiden hatte; es drang der Kaiser aber zugleich auf Abschaffung aller Mißbräuche, man kann es daher ansehen, als habe er bloß das revolutionäre in Deutschland unterdrükken wollen. Daß in Spanien alle Anfänge, die auch dort nicht fehlten, von reformatorischen Bestrebungen, durch die Inquisition augenblicklich unterdrükkt wurden, kann man Carl nicht persönlich zuschreiben, denn er konnte die Gewalt der Inquisition nicht hemmen. Er hatte aber doch einen Punkt aufgefaßt, in welchem er übereinstimmte mit mehreren der Reformatoren selbst, nämlich die Meinung von der Einheit der Lehre. Carl drang wiederholt in den Papst um ein allgemeines Concil; auf diesem müsse ein corpus integrum doctrinae aufgestellt werden, damit sich alle Lehrer vereinigten, und Luthern selbst war ja dies tief eingeprägt, wogegen die Italiener und Schweizer hierin viel freier waren. Dies mußte auch wieder die Reformation vom sächsischen Standpunkte aus hemmen und ihr einen unsichern Charakter geben.

Dagegen kann ich nicht anders sagen, als daß Erasmus, so viel auch gegen ihn einzuwenden ist, in diesem Punkte doch eine sehr freie Einsicht gehabt und sie auch ausgesprochen hat; in seiner Schrift De amabili ecclesiae concordia sucht er zu zeigen, wie die Mannichfaltigkeit in der Lehre gut fortbestehen könne, sobald man überall einen Damm seze gegen das praktisch schädliche, bis ein allmählich sich verbreitender besserer Unterricht das Bedürfniß solcher unreinen Lehren von selbst verschwinden mache. Das ist die Idee von einer solchen reineren Reformation. Wenn man sich diese Möglichkeit denkt und ein Mittel ihrer Sicherstellung, dann ist freilich nicht zu leugnen, daß des Erasmus Ansicht von einer Verbesserung die reinste war. Das ist eigentlich der rein evangelische Geist; aber er hatte darin Unrecht, daß er doch lieber an der etwas gewaltsamen Bewegung nicht Theil nehmen wollte, als von der Reinheit seiner Idee etwas nachlas-

sen, da doch, so lange das päpstliche Ansehn so blieb, seine Idee sich nicht ausführen ließ und nicht sichergestellt werden konnte.

Es sind nun vorzüglich zwei Punkte, auf die wir zunächst zu sehen haben, 1) die Organisation der neuen Kirche und 2) wie der Streit in ihr selbst sich entwikkelte zwischen den beiden Hauptpunkten, von denen sie ausging. In der Schweiz war bei der Uebereinstimmung mit der Obrigkeit die Organisation etwas ganz leichtes. Das papistische im Gottesdienst wurde ganz entfernt und man ging dort in der Vereinfachung des Gottesdienstes vielleicht weiter, als man hätte gehen sollen, von dem Prinzip aus, „In der Masse ist die Neigung zu Superstition, und daher hat sie so überhand genommen; man müsse also alles, was diese Neigung nähren kann, wegnehmen und den Gottesdienst ganz vergeistigen." Auch hier war Luther von Anfang an weit mehr einig im Princip, als man hätte glauben sollen. Er unterschied zwischen einem Gottesdienst für die, welche Christen werden sollten und die, welche es schon wären. In seinem Schreiben über die Ordnung, die Messe zu halten (1524), sagt er dies selbst, 1524
Das wäre eigentlich ein Gottesdienst für alle diejenigen, die Christen werden wollten, denen man etwas geben müßte, woran sie ihre sinnliche Anschauung knüpften. Da sehen wir auf der einen Seite die Spur der katholischen Ansicht nicht verwischt; das war unbewußt in ihm; er dachte es sich aber nicht als Gegensaz zwischen Clerus und Laien. In Sachsen war eben darum die ganze Organisation weit schwieriger, weil viel mehr streitige Interessen und Rükksichten vorhanden waren. Der erste Anfang war von Seiten der Augustiner die Abschaffung der Messe, wie sie bisher gehalten worden war. Churfürst Friedrich erklärte auf das deshalb an ihn gerichtete Ansuchen, daß, da er ein Laie sei, die Universitäten und Capitel dahin sehen möchten, daß alles der Schrift gemäß geschehe, und darauf folgte nun die wittenberger Kirchenordnung. Es wurde die h. Schrift deutsch ge-

lesen und deutsche Gesänge eingeführt, wobei aber alle lateinischen Elemente des Meßcanons mit aufgenommen waren.

Nun aber war in Sachsen die bischöfliche Autorität diejenige, von der die Ordination der Geistlichen abhing; die Bischöfe aber waren der Reformation nicht geneigt. Wie sollte man also zu neuen Geistlichen kommen? Darüber hatte Luther
1524 schon 1524 den böhmischen Brüdern einen Rath gegeben, als sie ihn fragten, ob es nicht eine schriftgemäße Art gebe, Geistliche zu ordiniren. Luther sagte ihnen, Sie sollten sich unter ihren Geistlichen die ausgezeichnetsten wählen, und diese sollten denen, die zu Geistlichen bestimmt wären, die Hände auflegen, und so sollten sie ordinirt sein. So wurden nun auch in Sachsen ohne Hinzutreten des Bischofs Geistliche ordinirt. Und daran schloß sich
1528 1528 die allgemeine Kirchenvisitation in Sachsen, wo die lasterhaften Geistlichen bei Seite geschafft und andere an ihrer Stelle ordinirt wurden. Luther war darin aber so behutsam, daß er dem Churfürsten vorschlug, er solle an die Bischöfe schreiben, ob sie nicht in ihren Diöcesen selbst diese Verbesserung vornehmen wollten, und thäten sie es nicht, dann könne er es in seiner Autorität thun. Hier tritt zuerst der Landesherr auf mit einer Autorität in kirchlichen Dingen, und so wurden hier die ersten Superintendenten bestellt, welche an die Stelle der Bischöfe traten in dieser Beziehung. Dazu kam wenige Jahre darauf die Einrichtung der ersten Consistorien in Wittenberg und Meißen, aus Doctoren der Theologie und des canonischen Rechts. Die Anordnung des Gottesdienstes war gleich anfänglich sehr verschieden in Hessen, Sachsen und Anspach, und Luther selbst erklärte, daß es gar nicht sein Wille wäre, daß seine wittenberger Kirchenordnung das ganze Deutschland annähme, sondern es könne geschehen, wie man es dem Zustande des Volkes für angemessen hielt [a]). Auch die Evangelien und Episteln, sagte er, be-

a) Buggenhagen besorgte die braunschweigische und hamburgische Kirchenordnung 1528 und 1530. Schl.

hielte er nur bei, weil viele sollten predigen lernen in Wittenberg; er table aber nicht die, welche über ganze Bücher des N. T. predigten; dort geschah es in den Wochenpredigten. „In der rechten Messe unter eitel Christen müsse der Altar nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volke kehren. Diese und andere Ordnung sei so zu gebrauchen, daß, wo ein Mißbrauch daraus würde, man sie flugs abthue und eine andere mache." Eben so wurden bei der Kirchenvisitation den Geistlichen Vorschriften gegeben, und da sagte Luther, Er hoffe, da diese nicht gegeben werden könnten als ein strenges Gebot, daß die Geistlichen und Gemeinden sich dieser Ordnung nach Art der Liebe gern und willig unterwerfen würden; die sich widersezen würden, müsse man lassen sich sondern. Man sieht also, wie zweifelhaft er hier die Autorität des Landesherrn in geistlichen Dingen aufstellte, und so unsicher mußte unter den gegebenen Umständen die Einrichtung der Kirche sein.

Unterdessen war die Anerkennung dieser Veränderungen von Seiten des deutschen Reiches immer noch in einem sehr zweifelhaften Zustande: die allgemeinen Versammlungen jagten sich einander; zu Speier (1529) endlich erließ der Kaiser einen Reichs- 1529
abschied, daß bis zum Concil keine Neuerungen gemacht werden sollten und alle Stände über das wormser Edict [a]) halten sollten, so weit es ihr Gewissen zuließe. Hier aber protestirten der Churfürst und die übrigen evangelischen gegen diesen Reichsabschied und das wormser Edict, welches eine Achtserklärung ohne Reichsabschied war; daher der Name Protestanten. Unterdessen war Carl, nachdem er Franz I. geschlagen hatte, auch (1530) 1530
nach Rom gegangen, hatte sich dort krönen lassen und bestand nun auf ein freies Concil in Deutschland, auf welchem ein corpus doctrinae integrum gesammelt werden sollte zur Vereinigung

a) Auch schon in Worms verbat sich Luther Widerlegungen aus Concilien, weil sie geirrt und nicht unter sich übereingestimmt. Schl.

der Lehrer. Darüber kam nun hernach der augsburger Reichstag zu Stande, wo die reformirten Stände die Confeſſion übergaben, welche diejenigen Punkte enthielt, auf welche ſie ihres Gewiſſens wegen nothwendig halten müßten, Punkte der Lehre und der Kirchenordnung. In dieſen nun findet ſich jene Wiederaufnahme der alten Beſchlüſſe der allgemeinen Kirchenverſammlungen, wodurch die weitere Entwikklung auf gewiſſe Weiſe gehemmt ward. Dieſe Beſchränkungen gewannen eine gewiſſe politiſche Gültigkeit, indem auf dem nürnberger Reichstage im
1532 Jahre 1532, wo ein allgemeiner Religionszuſtand verabredet wurde, ausdrükklich die ſogenannten Sacramentirer, d. h. die die ſchweizeriſche Anſicht vom Abendmahl annahmen, ausgeſchloſſen wurden. Dadurch bekamen die Confeſſionsſchriften auch ſchon in Betreff dieſer ſtreitigen Punkte eine ſcheinbare politiſche Gültigkeit, welche erſt durch ſpätere politiſche Verhandlungen wieder aufgehoben worden iſt. Das ließ ſich auch der Kaiſer anderweitig von den Ständen erklären und ſagte, Es würde bei den Friedensunterhandlungen beſonders darauf ankommen, daß ſie bei ihren Confeſſionen blieben und mit den Schweizern, Anabaptiſten und anderen Neuerern keine Gemeinſchaft hätten.

1519 Im Jahre 1519 vertheidigte ſich Luther noch ernſtlich dagegen, daß er der böhmiſchen Kezerei anhinge. Die Kelchentziehung erklärte er zwar für eine Tyrannei, aber man müßte ſie dulden; die zweifache Geſtalt des Abendmahls ſei nicht nöthig, weil ſie von der Kirche noch nicht beſchloſſen ſei. Im Jahr
1524 1524 dachte er ſchon ganz anders; das Abendmahl unter beiderlei Geſtalt wurde eingeführt und die neue Kirchenordnung; anfangs war er aber auch wirklich noch der Transſubſtantiation ergeben. Zwingli disputirte gegen die leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl. Es kam Luthern nun ein Brief aus den Niederlanden zu, worin ſtand, daß est gleich significat zu nehmen ſei,
1525 den er als anſtößig verwarf; Zwingli ließ ihn aber 1525 drukken und disputirte gegen die leibliche Gegenwart. Luther ſchrieb 1523

an die böhmischen Brüder und sezte den Glauben der deutschen Kirche über das Abendmahl auseinander, offenbar mit Hinsicht auf diese Schrift, daß unter Brod und Wein der Leib Christi, wie er von Maria geboren und am Kreuz gehangen habe, gegenwärtig sei. Sehr bald fixirte er den Streit auch so, daß er sagte, Auch die ungläubigen beim Abendmahl bekämen, sobald sie das Brod und den Wein genössen, den Leib und das Blut Christi zu genießen, weil diese im Wein und Brod enthalten seien. Im folgenden Jahre brach nun der öffentliche Streit aus, seit Carlstadt in der Schweiz war, wo man sich jedoch nicht viel mit ihm einließ.

So kam man in dieser Lehre auseinander. Daß sich diese Trennung so gestaltete, konnte nicht anders als für sehr nachtheilig gehalten werden; daher auch die Vereinigungsversuche, besonders durch Philipp von Hessen. In Marburg vereinigte man sich 1527 auch wirklich über allerlei, aber eine völ- 1527
lige Vereinigung konnte nicht zu Stande kommen, weil Luther auch hier nicht sagen wollte, es sei die Sache zu spizfindig für die Totalität der Christen und man könne sich keine rechte Vorstellung machen, wie Leib und Blut im Brod und Wein enthalten seien, dies schien ihm eine verwerfliche Gleichgültigkeit. Die Schweizer gestanden zu, Leib und Blut sei noch im Abendmahle, über die Art und Weise aber konnte man nicht einig werden. Sie versprachen sich gegenseitig so viel christliche Liebe zu erzeigen, als ihr Gewissen leiden würde. Die Schweizer waren hier offenbar viel liberaler als Luther, welcher für diesen Punkt eine ganz specifische Hartnäkkigkeit hatte. Er war von der wahren Lebensgemeinschaft der gläubigen mit Christo in der im guten Sinne mystischen Bedeutung durchdrungen; das Sacrament war ihm das Mittel der Erhaltung dieser Lebensgemeinschaft. Von denselben Principien konnte auch die schweizerische Ansicht ausgehen, nur daß Luther diese Gemeinschaft auf eine sinnlichere Weise wollte im Abendmahl dargestellt sehen. Sonst ließe sich

eine ſolche Hartnäckigkeit gerade in dem Punkte des Modus der Darſtellung nicht verſtehen; es war wirklich eine ſpecifiſche Ueberzeugung von der Wichtigkeit des Gegenſtandes in dieſer Form. Daß dies aber in jene Art von Verdammung ausartete, wie ſie ſich in der augsburgiſchen Confeſſion ausſprach, iſt freilich ein großes Uebel und hat der Kirche nur Schaden geſtiftet; die Vereinigung der Kräfte wurde dadurch gehemmt.

Man kann eigentlich nicht ſagen, daß in der augsburger Confeſſion irgend neue Beſtimmungen enthalten ſeien. Der vierte Artikel von der Rechtfertigung war ſeit den erſten Schriften Luthers angeregt worden. Dieſer Artikel veranlaßte aber in der katholiſchen Kirche neue Beſtimmungen; die Polemik der Katholiken im tridentiniſchen Concil bezog ſich darauf. Die Rechtfertigung als richterliche Handlung Gottes und der Glaube als Beziehungsgrund dieſer Handlung wurde von den Katholiken angegriffen; ſie ſahen die Rechtfertigung als tranſitive Handlung Gottes an, indem ſie das Hiphil im activen, nicht im erklärenden Sinne nahmen: δικαιοῦν heiße gerecht machen. Die Verſezung des Menſchen in die lebendige Gemeinſchaft mit Chriſto durch die Rechtfertigung iſt eigentlich daſſelbe; beides kommt von Gott her und iſt alſo eine Gerechtmachung; zugleich iſt ſie aber eine declaratoriſche Handlung, denn nur die allgemeine Erlöſung wird auf die einzelnen angewandt. Die Anſicht auf die eine Art iſt einſeitig: den Glauben ſuchten die Katholiken herabzuſezen, um die Liebe deſto höher zu ſtellen; der Glaube iſt ihnen rein paſſiv: die Anhänglichkeit an das von der Kirche feſtgeſezte. Chriſtus allein iſt nicht das Subject des Glaubens [a]); der Glaube iſt alſo eine vorläufige Bedingung, um den Zuſammenhang mit der Kirche zu erhalten. Die wahre Gemeinſchaft mit Gott entſteht

a) Er iſt mediator, quia meruit habitum dilectionis — per opera meremur habitum dilectionis et dilectione accedimus ad Deum. Peccata remittuntur ex potestate ecclesiae data. Schl.

aus dem habitus dilectionis. Dieser wird verdient und erworben durch die Werke, welche die Kirche von den einzelnen fordert. Nun hängen hiermit zugleich zwei andere Fragen zusammen, die von der Vergebung der Sünde und von dem Einfluß der Erlösung auf die Sünden. Die Katholiken sagten, „Die Sünden werden nur durch die der Kirche von Christo ertheilte Gewalt vergeben; das unmittelbare Verhältniß zwischen den Menschen mit Christo und Gott war also aufgehoben.“ Wer an die Kirche glaubt, glaubt auch an die Autorität der Kirche in der Sündenvergebung, und dadurch führt der Glaube zur Sündenvergebung. Christi Erlösung besteht nun darin, daß er den habitus dilectionis verdient und die Menschen fähig gemacht habe, ihn zu erhalten, aber nur vermittelst der von der Kirche vorgeschriebenen Werke. Wie nun der Gehorsam Christi besonders darauf gedeutet wurde, daß durch das Leiden Christi das gute der guten Werke entstanden sei, ist bekannt. Diese Auseinandersezungen waren im wesentlichen schon enthalten in der Widerlegung der augsburgischen Confession, die auf kaiserlichen Befehl von Joh. Faber verfaßt und nachher dem tridentinischen Katechismus zum Grunde gelegt wurde.

Im 7ten Artikel der augsburgischen Confession wird von der Einheit der Kirche gehandelt, daß sie nicht gebunden sei an der Gleichheit der Gebräuche; diese könnten an verschiedenen Orten verschieden sein. Darin liegt nun stillschweigend, daß die Einheit der Lehre keineswegs ebenso dürfe ausgenommen werden, und so schließt die augsburgische Confession damit, daß man nichts gegen die Sazungen der augsburgischen Confession lehren solle.

Im 10ten Art. vom Abendmahle sind die Worte so gestellt, daß man die Polemik gegen die Schweizer nicht deutlich erkennt, Vere adsunt corpus et sanguis Christi et distribuuntur vescentibus; indem nun aber die anders denkenden verdammt werden, liegt darin schon die Trennung von den Schweizern. — Im 11ten Artikel wird die Ohrenbeichte als überflüssig dar-

gestellt, aber die Absolution der einzelnen als etwas, wel in der Kirche aufrecht gehalten werden solle. Die lutherische Praxis hat jezt die Privatabsolution vernachlässigt und die Generalabsolution eingeführt. Wie man davon hat abweichen können, da es in den Symbolen steht, ist immer mit einem gewissen Behelf geschehen: Die Privatabsolution stehe jedem verlangenden frei. — Im 12ten Artikel de poenitentia wird die Unverlierbarkeit der Gnade gegen die Anabaptisten verdammt, aber dies war nicht hinlänglich dogmatisch widerlegt, und die Theorie hiervon ist überhaupt noch etwas verworren.

Die Ordnung der Artikel beruht darauf, daß Luther selbst noch drei Sacramente annahm, die Absolution außer dem Abendmahl, und diese folgte als minder bedeutend hinter den andern. Der Artikel von der Buße kommt zulezt, weil man die Sacramente nicht trennen wollte. — Es folgen hernach noch Artikel gegen diejenigen Schwärmer, die den Christen nicht verstatten wollten, Antheil an der bürgerlichen Ordnung zu nehmen, welches ein sehr gefährlicher Irrthum war. Achtet man darauf, wie schonend man gegen die Sacramentirer im Gegensaz gegen die Fanatiker spricht: so sieht man, daß immer noch eine Möglichkeit der Union vorhanden war.

In den mehr praktischen Artikeln wird zuerst vertheidigt das Abendmahl in beiderlei Gestalt, das kein Canon verbiete, und das in einer Gestalt nur mit alter Gewohnheit gerechtfertigt. Auf gleiche Weise wird die Ehe der Priester gerechtfertigt, indem das Cölibat nur etwas seit vier Jahrhunderten den deutschen Geistlichen mit Gewalt abgedrungenes und wegen befohlener Zerreißung der Ehen ganz ungesezlich sei. Luther war der erste, der sich verheirathet hatte, und außerdem waren noch mehrere vorangegangen. Dann wird noch besonders von der Abschaffung der Messe geredet; von dem Unterschiede der Speisen, wobei auch wieder eine unnüze Vertheidigung vorkommt, daß die Lehrer es nicht mit dem Jovinian hielten, sondern em-

pfohlen wol die äußerliche Zucht, d. h. aber nicht willkührliche ascetische Uebungen und nicht in nothwendigem Falle. Man hätte sich der Gemeinschaft mit Jovinian aber gar nicht zu schämen gehabt. Schwierig war in der That die Vertheidigung des Artikels von den Gelübden. Man hatte die kirchlichen Gelübde gelöst, es kam nun darauf an, sich darüber zu vertheidigen und sagte, Gottes Gebot gehe über die Gelübde, man habe also Fug gehabt sie zu lösen, damit Gottes Gebot nicht leide, und daß der Papst sie ja auch gelöst habe. Die Richtigkeit der Praxis war nicht zu leugnen, gegen die Vertheidigung war manches einzuwenden. Dann wird gehandelt von der Bischöfe Gewalt; daß man nicht gesonnen sei, sie ihnen zu nehmen, daß sie aber nur im Binden und Lösen der Sünde bestehe und im Wort und Sacrament, und sie kein Recht hätten, eine leibliche Gewalt auszuüben oder zu bannen. Sie hätten außerdem Jurisdiction, die ihnen zukomme in Ehesachen und Kirchengütern; diese sei aber aus menschlichem Rechte, und wenn sie diese nicht selbst verwalteten: so müsse man sie der Obrigkeit übertragen. Mit eben dieser These von leiblichem Zwang steht sehr in Widerspruch, was nachher auch in der evangelischen Kirche ausgesprochen ist, die Ketzer am Leben zu strafen. Das dritte Element der bischöflichen Autorität wäre das Recht, gottesdienstliche Ordnungen zu machen, allein dies müsse man den Bischöfen zugestehen auch nach der alten weltlichen Ordnung und nicht als zur Seligkeit; sonst aber, wollten sie die Gewissen zwingen mit einerlei Gestalt und Verbot der Evangelien, dann müsse man Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Die Refutation der Katholiken war schnell bei der Hand und sollte diese Sache abthun. Man setzte ihr die Apologie gegenüber, welche aber keine öffentliche Autorität hatte, und der Reichstagsschluß fiel so aus, daß den protestirenden Ständen eine kurze Frist gelassen werden sollte, um sich zu bedenken, bis dahin sollten keine Neuerungen geschehen. Doch fand dies keinen

Gehorſam; man ſah es an als Bruch des Landfriedens, es wechſelten Receſſe, Reviſionen, Conceſſionen, nach den verſchiedenen politiſchen Verhältniſſen des Kaiſers, und dies veranlaßte nachher das Zuſammentreten der Proteſtanten im ſchmalkaldiſchen Bunde und jenen unglükklichen Krieg, nachdem die proteſtantiſchen Theologen endlich erklärt hatten, daß man wol zur Vertheidigung des Evangeliums das Schwert ziehen könne, und indem man unterſchied den Kaiſer als Kaiſer und als Executor der päpſtlichen Gewalt.

Es übergaben auf dieſem Reichstag auch vier oberdeutſche Städte die Confessio tetrapolitana, worin keine Polemik gegen die Schweizer iſt. Es hatte Zwingli vor ſeinem Ende auch noch eine Confeſſion nach Augsburg geſchikkt, aber von beidem wurde keine Notiz genommen. Nachher ging er in den unglükklichen
1530 Krieg zwiſchen Reformirten und Katholiken und blieb 1530.

Der Kaiſer legte nun den Lutheranern auf, ſich völlig von den Schweizern zu trennen, und den ſchweizeriſch geſinnten entſtand dadurch ein Bedürfniß, ſich mit der augsburgiſchen Confeſſion zu vereinigen. Die Vereinigungsverſuche, die beſonders
1534 Bucer lebhaft betrieb, veranlaßten Luther a) 1534 ein eigenes Bekenntniß vom Abendmahl zu ſtellen, welches einige Anſichten enthält, die man leicht kezeriſch deuten kann, „daß das Blut und der Leib Chriſti ein neu einig Weſen durch ihre Zuſammenfügung erhalten.“ Da er in dieſem Bekenntniß dies vorher verglichen hatte mit der Dreieinigkeit: ſo konnte man es eutychianiſch und tritheiſtiſch nennen, als ob das göttliche Weſen erſt durch Zuſammenfügung der drei Perſonen entſtände. Endlich kam
1536 zu Wittenberg eine Vereinigung zu Stande; Bucer und Capito kamen dorthin und vereinigten ſich unter Melanchthons

a) Er ſchrieb 1533 nach Frankfurt a. M. noch ſehr heftig gegen die Zwinglianer, ja auch gegen die, welche meinen, es ſei nicht jedem Noth zu wiſſen, wie der Leib Chriſti im Sacrament ſei. Solche Prediger ſollte man von der Kanzel und aus dem Lande jagen. Schl.

Formel, Sub signis exhibitivis exhiberi corpus et sanguinem Christi essentialiter vere et substantialiter. Von der ursprünglichen zwinglischen Ansicht, die aber auch nie weit verbreitet gewesen war, wich dies zwar ab. Die Schweizer traten auch bald dieser Concordia bei, weil Luther dann zufrieden sein wollte, und suchten sie nach ihren Ansichten zu deuten. Bucer sagte, daß auch die gottlosen den Leib Christi empfingen, könnten sie nicht geradezu lehren; sie nahmen aber die Confession und Apologie an. In Betreff der Kindertaufe wollten beide Theile den getauften Kindern den Glauben nur im weitern Sinne zuschreiben, damit kein opus operatum sich einschleichen könne. In Wittenberg wurde die Sache so ausgedrükkt, Mit den signis werde Christus verus deus et homo exhibirt, da Gottheit und Menschheit sich eben so wenig trennen lasse als Fleisch und Blut; da verstand sich von selbst, daß von einem leiblichen Essen nicht die Rede sein konnte. Sie brauchten auch noch die bildliche Erörterung, Es werde mit den signis zugleich Christus eben so gegeben, wie Christus una cum flatu spiritum sanctum gegeben habe; der Hauch erscheint doch offenbar nur symbolisch, als die sinnliche Handlung begleitender Actus. Die Vereinigung wurde nun hier so realisirt, daß die straßburger Theologen in Wittenberg mit communicirten; als sie aber auch am Himmelfahrtstage da waren, wunderten sie sich schon über die ausgehängten Bilder, Elevation der Hostie, die prächtigen und bunten Meßgewänder, und erklärten, daß dies den ihrigen zum Anstoß gereichen würde. Indeß die wittenberger Theologen erklärten dies für etwas zufälliges und daß das äußere nur gleichgültig wäre. Die Frage über den Genuß des Abendmahls wurde nicht näher bestimmt; sehr richtig sagten die Oberdeutschen, Da wir doch, wenn wir einen ungläubigen wüßten, ihm das Sacrament nicht reichen dürften, warum sollen wir uns darüber entzweien, was die ungläubigen empfangen.

Luther beharrte aber doch bei ſeinem Widerwillen gegen die Schweizer und war auch dagegen geweſen, ſie mit in den ſchmalkaldiſchen Bund aufzunehmen, auch warnte er die Italiener vor ihnen, daher dauerte dieſe Vereinigung nicht lange.

Es trat nun Calvin auf. Er war anfangs in der Abendmahlslehre mit Luther inſoweit einig geweſen, daß er geglaubt hatte, die ipsa substantia carnis würde unter dem Brod dargereicht, nur nicht für die gottloſen. Nachher aber war ſeine Hauptmaxime, Es müſſe auch nicht das geringſte, was zu unſerm Heil gehöre, irgend einem äußern Dinge oder einer Creatur zugeſchrieben werden, ſondern allein dem Schöpfer; man müßte alſo nicht ſagen, daß die ſacramentliche Gnade in äußeren Dingen ihren Siz hätte. Er ſtellte nun mit Farel und Viret gemein-
1539 ſchaftlich eine Confeſſion vom Abendmahl auf (1539). Das weſentliche ſeiner Anſicht beſteht darin, daß er das Sacrament als wirkliche Darreichung der göttlichen Gnade anſieht, daß er aber ſagt, Der Leib und das Blut Chriſti ſeien realiter aber nur auf eine geiſtige Weiſe im Sacrament zugegen: realiter allerdings, indem die geiſtige Kraft das eigentlich reale ſei; alſo konnte er auch auf jene Formel eingehen. Ueber das Verhältniß zwiſchen Brod und Wein und dem Leibe und Blute Chriſti ſagt er, Daß dieſe Leib und Blut Chriſti genannt werden, geſchehe eben darum, weil Wein und Brod das Blut und den Leib Chriſti bedeute. Dies „bedeute" ſei aber nichts leeres, ſondern ein beſiegelndes und beſtätigendes, und durch dieſe Zeichen würde die göttliche Gnade verliehen. Die Gnade beim Sacrament erhielten aber nur die auserwählten, und da war der Anknüpfungspunkt geſezt mit ſeiner Prädeſtinationslehre.

1549 Auf ähnliche Weiſe erklärte ſich nachher (1549) Petrus Martyr in England, daß Leib und Blut nicht carnaliter ſondern corporaliter im Abendmahl ſei. Theils dies calviniſche Bekenntniß, theils die Herausgabe von Zwinglis Schriften brachten den Streit in Deutſchland wieder zum Ausbruch um 1540; die

Orthodoxa confessio ecclesiae Tigurinae ſtellte ſich der deutſchen entgegen und die wittenberger Concordia war ſo gut wie aufgehoben.

In Frankreich verbreitete ſich auch die richtigere Einſicht und es bildeten ſich Gemeinden. Sie hatten mit den Schweizern und Wittenbergern Gemeinſchaft, ohne an ihren Streitigkeiten Theil zu nehmen, hatten aber viel mit Verfolgungen zu kämpfen, in denen ſich ein reineres kirchliches Leben ausbildete. So ſind die ſpäteren franzöſiſchen Confeſſionen, zuerſt 1559 zu Paris übergeben, dann im Geſpräch zu Poiſſy 1561 mit deutſchen Theologen verhandelt und auf einer Synode 1571 redigirt, von der Art, daß man darin gar keine Handhabe hat für den Streit zwiſchen den Schweizern und Wittenbergern, und man ſieht, wie ohne eine ſolche Beſtimmung einzugehen die Aufrechthaltung der kirchlichen Lehre vom Sacramente ſtattfinden könne. Freiheit trat erſt mit Heinrich IV. 1598 ein. 1559 1561 1571 1598

Die Forderung nach einem Concile wurde nun immer dringender; die Beſchlüſſe, welche in Kirchenangelegenheiten geführt wurden, gingen immer auf das zu haltende Concil aus, und endlich mußte ſich der Papſt dazu bequemen, ein ſolches auszuſchreiben. Die Proteſtanten wurden dadurch zu neuen Berathungen veranlaßt und im Jahre 1537, wo das Concil nach Mantua ausgeſchrieben war, kamen die ſchmalkaldiſchen Artikel zu Stande. 1537

Es iſt merkwürdig, daß damals, als man noch einig war, ein vom Papſt ausgeſchriebenes Concil zu verwerfen und auf eins vom Kaiſer drang, und daß die Entſcheidung nicht den Biſchöfen allein ſondern ſämmtlichen Fürſten und Ständen zukomme, Melanchthon vorſchlug, ob man nicht auf bedingte Weiſe dem Papſte das Primat zugeſtehen wolle, was aber nicht durchdrang. Daß man das vom Papſt ausgeſchriebene Concil im voraus als parteiiſch verwerfen mußte, ging ſchon daraus hervor, daß der Papſt die Verdammung gegen Luther und ſeine

Anhänger nie zurükkgenommen hatte. Das Concil kam jedoch erſt ſpäter zu Stande in Trident, aber auch unter ſehr ungünſtigen Umſtänden. Weil nun einmal der Kaiſer feſt darauf beſtand, eilte der Papſt es auszuſchreiben, ehe die Proteſtanten
1542 ſich dafür erklärt hatten es anzuerkennen. Es wurde 1542 ausgeſchrieben und unter Vorſiz von päpſtlichen Legaten im Jahr
1545 1545 wirklich eröffnet. Man verließ die Weiſe, nach Nationen zu ſtimmen wie in Coſtniz, ſondern es ſollte viritim geſtimmt werden. Dies gab der großen Anzahl von italieniſchen Biſchöfen gleich von vorn herein ein ſolches Uebergewicht, daß man an Unparteilichkeit nicht mehr denken konnte. Nun wurde über die Hauptſäze der Proteſtanten disputirt und ſie wurden verworfen. Allein es ging ſehr langſam und ſchläfrig mit dem Concil. Der
1547 Kaiſer nahm es ſehr übel, daß der Papſt es 1547 nach Bologna verlegt hatte, und es mußte nach dem Willen des Kaiſers wieder nach Trident zurükkverlegt werden. Der Kaiſer beſtand nun darauf, daß die Proteſtanten auch es beſchikken ſollten und Melanchthon machte ſich auf den Weg dahin; da geſchah es aber, daß das Concil ſich zerſtreute, weil Moriz von Sachſen ſeinen kühnen Feldzug bis nach Tirol hin ausdehnte, und es wurde erſt nach mehreren Jahren wieder eröffnet.

Unterdeſſen hatte nun auch in anderen Ländern die Reformation der Kirche einen Fortgang genommen, zwar unter verſchiedenen Formen und Abwechſelungen. Dänemark und Schweden hielten ſich am ſtrengſten an die eigentliche ſächſiſche Form. In Schweden war es Guſtav Erichſon, welcher die Schüler Luthers, die dorthin kamen, ſehr begünſtigte. Schon
1524 1524 wurde zu Upſala über Luthers Säze disputirt und im folgenden Jahre die Meſſe in ſchwediſcher Sprache geleſen, und ein Geiſtlicher, welcher in Deutſchland ſtudirt hatte, heirathete. Der Biſchof von Upſala wurde entfernt, weil er die Dalekarlier für die alte Religion aufgeregt hatte. Auf dem ſchwediſchen Reichs-
1529 tag zu Weſteräs und darauf auf der Synode zu Orebro 1529

wurde die Reformation eingeführt, ein lutherischer Erzbischof von Upsala eingesezt, und bis zu dem Jahre 1540 waren schon alle päpstlichen Gebräuche abgeschafft und die Lehrartikel festgesezt. Jedoch geschah nachher wieder eine Reaction, besonders durch die Intriguen der Jesuiten.

Der Jesuitenorden war erst zur Zeit der Reformation selbst gestiftet worden und hatte zu den bisherigen Gelübden noch das vierte des unbedingten Gehorsams gegen den römischen Stuhl hinzugethan; er wurde 1540 von Paul III. bestätigt. 1540
Sein Hauptzwekk war Verbreitung des römischen Christenthums unter Kezern, Heiden und von einer Generation zur andern. Die Jesuiten fingen ihre Thätigkeit mit dem Missionswesen an und sandten Missionäre nach Indien und China, anfangs mit Glükk, nachher unglükklich. Nächstdem aber suchten sie der Reformation auf alle Weise entgegenzuarbeiten, öffentlich und insgeheim, und suchten sich deshalb besonders an den Höfen einzuschleichen und die Beichtväter der Fürsten zu werden.

So ward auch Johann III. von Schweden durch sie 1574 dahingebracht, das Papstthum zu begünstigen und eine sehr papistische Liturgie bekannt zu machen. Es häuften sich die Protestationen dagegen von allen Seiten, aber es kam nicht weit damit, bis 1591 Johann starb und bei des katholischen Sigismund Thronbesteigung die lutherische Lehre wieder befestigt wurde, doch erst 1595 ward gegen des Königs Papismus festgestellt, daß die Papisten nicht fähig sein sollten ein Reichsamt zu bekleiden und das Bürgerrecht zu bekommen. Unter der Form eines Episcopalsystems bestand nun die Reformation in Schweden mit zum Grundelegen der wittenberger Kirchenordnung und Kirchenvisitation.

In Dänemark war es Friedrich von Holstein, der die Reformation begünstigte, aber die Bischöfe waren dagegen und suchten gelehrte katholische Geistliche ins Land zu ziehen, bis 1536 unter Christian III. die Bischöfe gefangen gesezt und ihre

Güter eingezogen wurden. Buggenhagen wurde 1537 berufen, die lutherische Kirchenordnung einzuführen, und 1539 wurde auch die Universität zu Kopenhagen reformirt.

In England nahm die Sache einen ganz anderen Gang. Heinrich VIII. war ein großer Gegner Luthers, und um sich den Titel defensor fidei zu verschaffen, schrieb er gegen ihn. Nun aber bewog ihn seine bekannte Ehescheidungsgeschichte, in welcher der Papst ihm nicht günstig war, die Reformation, welche ein Concil zu London 1528 verdammt hatte, einzuführen, sich 1531 selbst zum Oberherrn der englischen Kirche erklären zu lassen und 1533 die Appellation an den Papst zu verbieten. Er schikkte seine Ehescheidungssache an protestantische Gottesgelehrte; die Sachsen waren aber mehr dagegen als die Schweizer. Bald darauf (1536) geschah eine Visitation der Klöster, von denen eine große Anzahl aufgehoben wurde. Es wurden die Reliquien und das Uebermaß der Bilder abgethan (1538), aber es wurde doch noch Nicolsen verbrannt, der vor dem Könige gegen die leibliche Gegenwart Christi beim Abendmahl disputirte. Der König hielt überhaupt noch streng an die Lehre der katholischen Kirche, daher wurden 1539 sechs Artikel festgestellt: die Transsubstantiation, das Cölibat, die kirchlichen Gelübde, die lateinische Messe, die Beichte und das Abendmahl unter Einer Gestalt. In diesem
1547 Zustande blieb es bis zu seinem Tode 1547. Unter Eduard VI. wurden die 6 Artikel gemildert und nach und nach aufgehoben, die Priesterehe nachgelassen, die beiden Gestalten beim Abendmahl eingeführt, freisinnige Theologen, wie Petrus Martyr, Ochini, Bucer, nach England berufen, die Liturgie verbessert, in der Muttersprache abgehalten und die Gesänge darin abgeschafft. So wurde nun 1552 die englische Confession in 42 Artikeln abgefaßt. Unter Maria entstand auch hier eine Reaction von 1553 bis 1558 und große Verfolgungen gegen die Protestanten. Unter den Flüchtlingen entstand der Gegensaz zwischen der Episcopal- und Presbyterialkirche unter dem Namen Confor-

misten und Nonconformisten. Leztere machten Einrichtungen, die den schweizerischen nahe kamen, und bildeten in der Folge die Presbyterialkirche unter dem Namen Puritaner, und aus diesen gingen die Independenten hervor.

In Schottland war die Sache anders gegangen; anfangs hatte die Reformation mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen, aber 1545 wurde sie allgemein und durch Calvins Schüler Knox 1545
nach genfer Weise festgestellt.

Nach Polen waren viele gekommen von den strengeren Taboriten, die böhmischen Brüder, und auf der andern Seite hatten sich auch von den Italienern viele nach Polen verschlagen, und so entstanden dort protestantische Gemeinden unter den verschiedensten Formen, theils mehr sächsisch, theils mehr schweizerisch, und hernach die sogenannten unitarischen, die besonders aus den Italienern sich bildeten, Petrus Alciatus, den beiden Socini u. a. m. Sie fingen damit an, die Präexistenz der zweiten Person der Gottheit vor der Menschwerdung Christi zu leugnen. Es kam hernach bei den meisten die Theorie der Adoption heraus, daß sich Christus durch rein menschliche persönliche Vollkommenheit dieselbe verdient habe. Die beiden Socine gingen besonders davon aus, daß man nichts glauben könne, was man nicht begreifen könne; so nahmen sie die Vereinigung der drei Personen in der Gottheit und der zwei Naturen in Christo nicht an. Die Wunder nahmen sie aber an; es war also der Saz rein auf das dogmatische begrenzt, nicht auf das factische. Man hat ihnen Unrecht gethan, wenn man sie gar nicht für Christen halten will, denn die Hauptsache des Christenthums, die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi zur Erlösung der Menschen, behielten sie ja bei in ihrer Dogmatik. Selbst der Pelagianismus, der ihnen anklebt, war auch nicht antichristlich, indem er die Nothwendigkeit der Erlösung nicht aufhob. Die Einseitigkeit und Willkühr der socinianischen Dogmatik im racauischen Katechismus wäre nicht vorgekommen, wenn sie

mehr Unterſtützung bei den übrigen gefunden hätten, das Syſtem nach ſeinem Urſprunge zu verfolgen. Die deutſchen Proteſtanten nahmen aber unbedingt die Symbole der drei erſten Kirchenverſammlungen an, und ſo war eine Vermittlung zwiſchen der unitariſchen und proteſtantiſchen Kirche nicht möglich. Die unitariſchen Anſichten ſind auch jezt noch in England und Amerika vorhanden mit bedeutendem Uebergewicht. Sie beſizen zugleich die meiſte Gelehrſamkeit und Talente, wie es damals in Ungarn, Polen und Siebenbürgen war. Solche Beſtrebungen und Kraft muß man im Gebiete des Chriſtenthums feſthalten, und keine Unterſuchung, ſie mag ſo alt ſein wie ſie wolle, für abgeſchloſſen und jede neue Reviſion derſelben für unnöthig erklären.

Während ſich jene unitariſchen Gemeinden in Polen bildeten, nahm auch die Reformation dort einen eignen Gang. Luther geſtand öfters in ſeinen Verhandlungen mit den **böhmiſchen Brüdern**, daß ſie ein chriſtliches Leben in ihren Gemeinden eingerichtet hätten, wie er es nicht im Stande wäre in
1533 ſeinen Gemeinden einzurichten. Er ließ 1533 ihre apologia doctrinae et rituum mit Vorrede drukken, worin die böhmiſchen Brüder ſagten, Sie fürchteten ſehr, daß man in der deutſchen Kirche zu ſehr auf die Gelehrſamkeit der jungen Geiſtlichen ſehe und die innere Gemüthsverfaſſung vernachläſſige. Dies war auch der Fall, liegt aber in der Natur einer größeren Geſellſchaft. Eine größere Kirche iſt immer Siz der Gelehrſamkeit und bildet die wiſſenſchaftliche Theologie aus; daneben beſtehen kleinere Geſellſchaften, in denen das innere religiöſe Princip concentrirter iſt und die eine ſittliche Reinheit darſtellen, wie es die größere Kirche nicht vermag, ſie dürfen aber von dieſer und ihrer Wiſſenſchaft ſich nicht ganz losſagen.

Der Zuſtand der böhmiſchen Brüder wurde bald aufgehoben, indem Ferdinand ſie aus Böhmen vertrieb; ſie flüchteten zum Theil nach Mähren, zum Theil nach Polen, und durch ſie bekam die polniſche Reformation ein neues Leben. Es entſtand

auch bald ein Bestreben, sich mit den lutherisch gesinnten zu vereinigen, und so kam der Consensus Sendomiriensis zu Stande, welcher eine wirkliche Vereinigung der in Deutschland und in der Schweiz auseinandergehenden Gemeinden war; beim Abendmahl legte man die Repetitio confessionis Augustanae zum Grunde. Die Differenz in der Ansicht vom Abendmahl wurde als etwas unbedeutendes dargestellt, welche nicht hindern könne, daß man zusammen Kirchengemeinschaft halte. Der Friede zwischen diesen vereinigten Gemeinden und den andern, den Antitrinitariern und Anabaptisten, bestand nicht, sondern es wurden Verfolgungs-Edicte gegen sie gegeben, und diese kamen erst, nachdem sie Racau angebaut hatten, in Ruhe.

In Ungarn hatte sich durch solche, die in Wittenberg studirt hatten, die neue Ansicht bald verbreitet und es waren schon 1522 Edicte zur Ausrottung der Lutheraner gegeben. Aber es 1522
fanden sich auch schweizerisch gesinnte dort zusammen; doch die Vereinigung war nicht so leicht möglich wie in Polen, denn die Lutheraner hatten alle anders denkende unter dem Namen Sacramentirer dort verworfen. Schon 1545 war die ganze sogenannte sächsische Nation besonders in Siebenbürgen der neuen Ansicht und Verbesserung der Kirche nach der lutherischen Form beigetreten. Doch allmählich gewannen auch die schweizerisch gesinnten wieder Raum und constituirten sich auf der Synode zu Czenger 1557 durch eine eigene Confession, und so 1557
bestanden hier auch getrennte Kirchen.

In der schweizerischen Kirche, zu der jezt Genf gehörte, waren damals die zwei verschiedenen Ansichten der Zwinglianer und Calvinisten, und man dachte daran, diesem Zwiespalt ein Ende zu machen. Es kam ein Consensus der züricher Kirche mit Calvin zu Stande, wo man von dem Princip ausging, daß die Sache selbst von den Zeichen nicht dürfe getrennt werden, und daß also im Abendmahl nicht bloß Zeichen empfangen werden, sondern daß wirklich etwas innerliches dabei vorgehe.

Es wurde wenige Jahre darauf die Univerſität in Genf geſtiftet, welche immer ein Centralpunkt für dieſe Anſicht blieb. Nun aber hatte Calvin, der ebenſo von der Theologie des Auguſtin ausging wie Luther, in Uebereinſtimmung mit Auguſtin aber noch beſtimmter, ſeine Prädeſtinationslehre in ſeine Institutiones aufgenommen. Dieſem Werke kommt ein ausgezeichneter Rang zu, den beide Parteien ihm zugeſprochen haben; bei einer ſcharfen Methode und großem ſyſtematiſchen Umfange iſt eine ſtrenge Verbindung des wiſſenſchaftlich kritiſchen und eigentlich religiöſen zu finden, dazu kommt eine angenehme Latinität und ſo erhalten viele Hauptſtellen eine gewiſſe Fülle, die nicht weitſchweifig iſt. Dieſe Lehre nun war von Zwingli gar nicht ſo ausgebildet worden; er war darüber unbeſtimmt geblieben und hatte das harte der Prädeſtinationslehre vermeiden wollen. Es war dies ein Punkt, über welchen Calvin ebenſo eine gewiſſe Hartnäckigkeit hatte, wie Luther in Beziehung auf die Abendmahlslehre. Es genügte ihm alſo nicht an dem Conſenſus zwiſchen ihm und den Zürchern über die Abendmahlslehre, ſondern er ſuchte es dahin zu bringen, daß auch über die Prädeſtinationslehre ein ſolcher Conſenſus zu Stande käme. Die Darſtellung der genfer Kirche, Consensus Genevensis de aeterna dei praedestinatione, wurde von Zürich angenommen, doch ohne daß man in der ſchweizer Kirche eine ſolche Anſicht von der Nothwendigkeit der Lehreinheit in allen einzelnen Punkten gefaßt hätte, wie in der ſächſiſchen Kirche.

Während man hier das getrennte zu vereinigen ſuchte, war die franzöſiſche Kirche in der ungetrennten Simplicität geblieben und die Hugenotten wurden nicht beſtimmt zu einer der Parteien gerechnet. Eben dieſe Vereinigung der Zürcher und Genfer erneuerte die Trennung von Deutſchland. Es wurden beſonders von Weſtphal in Hamburg und anderen heftige Schriften gegen Calvin erlaſſen, die nicht unbeantwortet blieben, und ſo ging der Streit fort. Dazu aber kam, daß in der deut-

schen Kirche, die sich zu der augsburgischen Confession bekannte, ein Verdacht entstand, als ob eine geheime Neigung zu der schweizerischen Ansicht sich auf mehreren Punkten entwikkelte. Diese sogenannten kryptocalvinistischen Streitigkeiten kamen zwar erst am Ende des 16ten Jahrh. recht zur Sprache, aber die Keime davon sind viel früher zu suchen.

Der Kaiser hatte 1541 ein Religionsgespräch in Worms 1541
zwischen den katholischen und sächsischen Theologen veranlaßt, wo Eck von katholischer Seite die Differenz unter den augsburger Confessions-Verwandten, besonders die Differenz im Text verschiedener Ausgaben der Confession, hervorhob und sagte, Ehe man sich einigen könnte, müßte eine Erklärung abgegeben werden, wer bei der Confession noch wirklich bleiben und sich von den andern sondern wollte. Der Kaiser drang besonders darauf. Es war natürlich, daß sich Veränderungen eingeschlichen hatten, und außerdem hatte Melanchthon eine kleine Veränderung in dem 10ten Artikel in Beziehung auf die Abendmahlslehre vorgenommen, auf der Concordia beruhend, und dies brachte Eck besonders hervor, indem er verdächtig zu machen suchte, daß man zwingliſire. Die Veränderung, welche damnantur secus sentientes wegstrich und ein Wort einschob, war zwekkmäßig und wol nicht mit Luthers Wissen. Nun entstanden daraus Verhandlungen, in denen man die Nothwendigkeit fühlte darzuthun, daß man bei der augsburger Confession geblieben sei. In einem zweiten Religionsgespräch zu Worms 1557 kam diese Sache wieder zur 1557
Sprache, und nachdem schon früher nach dem unglükklichen schmalkaldischen Kriege eine Eifersucht zwischen der albertinischen und ernestinischen Linie entstanden war, wurde damals ein Verdacht erregt, besonders von Jena aus, als ob die wittenberger Theologen nicht rein bei der augsburger Confession geblieben wären.

Dazu kamen manche Streitigkeiten in der lutherischen Kirche, welche dies auf mancherlei Weise begünstigten. Um diese zu erklären, muß man auch wieder auf die Jahre um 1550 zu-

rückgehen. Die Protestanten hatten sich gegen ein Concil erklärt und der Kaiser versuchte nun durch Religionsgespräche die Katholiken und Protestanten zu vereinigen. Ueber einige wesentliche Punkte einigte man sich wirklich, aber über andere nicht, und die Sache ging ungeachtet ihres guten Anscheins nicht weiter, weil es den Theologen von beiden Theilen nicht recht Ernst war.

Nach seinem Siege über die schmalkaldischen Bundesgenossen gab
1548 nun der Kaiser in Augsburg 1548 das Interim, die auf jene Punkte, über die man sich vereinigt hatte, gestützte Verordnung, wie man sich bis zu einem zu haltenden Concil in Religionsangelegenheiten verhalten sollte. Dieses Interim war bei den Parteien nicht recht; mehrere Protestanten protestirten dagegen, andere führten es bei sich ein, und man verhandelte darüber besonders in Leipzig, wie weit man in den sogenannten Adiaphoris nachgeben könnte oder nicht. Die wittenberger Theologen wurden dabei beschuldigt, zu viel nachgegeben zu haben. Man konnte wol hierbei sich an keine andere Regel halten, als die Luther selbst gegeben hatte, Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde; es kommt darauf an, was man nach seinem religiösen Gefühle für gleichgültig hält, deshalb läßt sich äußerlich nichts darüber aufstellen.

Außerdem entstanden noch andere Streitigkeiten über die Nothwendigkeit der guten Werke und zusammenhangend mit den früheren antinomistischen Streitigkeiten. Schon früher hatte Agricola in Eisleben behauptet, Es müsse in christlichen Kirchen und Schulen gar nicht das mosaische Gesez gelehrt werden; das Gesez gehöre aufs Rathhaus. Dagegen schrieb Luther; er brachte aber die Sache nicht recht aufs reine, sondern hatte sich zu sehr an einzelne Aeußerungen gehalten, ohne auf den rechten Zusammenhang der Sache zu achten. Denn Agricola hatte Recht: das mosaische Gesez ist allerdings ein bürgerliches Gesez, und in der christlichen Frömmigkeit kommt alles auf den Geist an, im mosaischen Gesez ist aber dieser Geist nicht,

sondern der Buchstabe will es erzwingen. Die Aeußerungen Christi über das Gesez beziehen sich aber darauf, daß er ihm eine geistige Deutung geben wollte; allein dadurch, daß das mosaische Gesez für Juden, die Christen geworden, einer allgemein geistigen Deutung fähig war, folgte es doch nicht, daß es für alle Christen gültig sein sollte. Indem er aber damit auf eine harte Weise auftrat und die 10 Gebote in dem Katechismus angriff, trat Luther dagegen auf, weil die zehn Gebote in den Lehrtypus aufgenommen waren, nicht bedenkend, daß sein Katechismus für solche sei, die Christen werden wollten, Agricola hingegen von wirklichen Christen sprach.

Indem man nun den Ausdrukk „gute Werke" immer auf dasjenige bezog, was aus dem Gesezе folgt: so knüpfte sich an diese Streitigkeiten der Streit über die guten Werke zwischen Major in Wittenberg und Amsdorf in Jena. Major lehrte, Daß, wenngleich nur der Glaube rechtfertige, gute Werke aus dem Glauben hervorgehen müßten. Dies stand in der Apologie und war deshalb unverdächtig; er fügte hinzu, daß sie zur Seligkeit nothwendig wären. Amsdorf fand dies katholisch und ging im Eifer so weit, daß er sagte, Die Werke wären schädlich, selbst die guten Werke. Die Wittenberger wurden dargestellt als der katholischen und auf der andern Seite der calvinischen Ansicht sich nähernd, und also als schwankend. Unter diesen üblen Verhältnissen starb Melanchthon 1560. 1560

Zu diesen Streitigkeiten gehören auch die synergistischen, welche sich auf die Theorie vom freien Willen und der Unfähigkeit des Menschen bezogen, etwas zu seiner Wiedergeburt ohne den Beistand der göttlichen Gnade zu thun. Die augsburgische Confession drükkte sich hierüber unbestimmt aus und verstattete verschiedene Auslegungen. Die Theorie von der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum guten war von einigen so übertrieben worden, daß etwas viel härteres als die strengste calvinische Prädestinationslehre daraus folgte. Denn wenn die Men-

schen sich bei der Bekehrung ganz leblos verhalten: so ist in dem göttlichen Willen, diese Leblosigkeit zu beleben, der Grund, warum einige bekehrt werden. Strigelius besonders meinte, Es müsse doch wenigstens eine Acceptionsfähigkeit der göttlichen Gnade im Menschen sein; und dies mit Recht, wenn die Bekehrung nicht wider seinen Willen geschehen sollte. Dies wurde aber als Pelagianismus ausgelegt und Synergismus genannt. Flacius, der dies für eine Abweichung von der strengen Lehre Luthers hielt, ging so weit zu behaupten, daß vor der Begnadigung nichts im Menschen sei als die Erbsünde, und daß dieß gegen die göttliche Gnade nur Widerstand leiste; und man führte durch Consequenzen ihn bis zu der Behauptung, daß die Erbsünde seit dem Falle die Substanz des Menschen ausmache, und daß an die Stelle des Werkes Gottes ein Werk des Satans getreten sei, was allgemeinen Unwillen erregte. Flacius repräsentirt in seiner Anhänglichkeit an den Buchstaben Luthers nur das Gefühl, daß man nicht davon abgehen müsse, weil Luther die Reformation angefangen und geschlossen habe. Von einer andern Seite ist Flacius sehr schätzenswerth, denn die magdeburger Centurien und die Darstellung des tridentinischen Concils sind die bedeutendsten Werke in der deutsch-lutherischen Kirche; an jenen hat er den meisten Antheil.

Nun kamen noch ein paar bedeutende dogmatische Entwicklungen hinzu: die osiandersch en Streitigkeiten über die Rechtfertigung, die von Preußen ausgingen, wo die Reformation durch Markgraf Albrecht von Brandenburg seit 1525 eingeführt war. Osiander, Professor in Königsberg, wo seit der Reformation eine Universität gestiftet war, gab dieser Lehre eine andere Gestalt als die bloß declaratorische und judiciäre. Er behauptete, Die Rechtfertigung wäre eigentlich ein therapeutischer Act, den Christus an uns verrichte, indem die Krankheit der Erbsünde dadurch geheilt würde, daß Christi gesunder Lebenssaft in uns überginge. Diese Darstellung läßt sich rechtfertigen; man

fand dies aber katholisch und die Gegner erklärten, Es sei zur Seligkeit nothwendig zu unterscheiden die Rechtfertigung, die in uns selbst sich gebildet durch die Heiligung, von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die eigentlich die Rechtfertigung ausmache. Diese Abstraction erscheint als todte Formel ohne lebendige Anschauung.

In die öfters wieder aufgenommenen Streitigkeiten über das Abendmahl mit den Schweizern wurde die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi mit aufgenommen, Auch der Leib Christi sei überall vermöge der Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur, und deshalb könne er auch überall ganz genossen werden, weil er nach der Weise der göttlichen Allgegenwart überall ganz gegenwärtig sei, ohne in einem Raume eingeschlossen zu sein. In diesem scholastischen Streben entstanden darüber die sonderbarsten Fragen, Ob diese Mittheilung der göttlichen Eigenschaften von den Menschen Christo in concreto gelte oder auch von der Menschheit Christi in abstracto? Wann diese Mittheilung angefangen habe? Einige sezten dies in den Zustand der Erhöhung; diese fällt aber nach dem Abendmahl. Da nun aber das erste Abendmahl ein wirkliches Abendmahl war: so muß diese Ubiquität schon damals stattgefunden haben; also kam man dahin, daß schon bei der Empfängniß der Mensch Christus gen Himmel gefahren sei und es habe schon damals die Ubiquität stattgefunden. Diese Theorie mißfiel nun allgemein und man verließ eine Ansicht, die zu so ungeheuern Theorien führte; man neigte sich deshalb zu anderen Ansichten vom Abendmahle und daraus entwikkelte sich der sogenannte Kryptocalvinismus.

Hieraus entstanden Streitigkeiten zwischen den thüringer streng lutherischen Theologen und den Wittenbergern, die sich dem Melanchthon näherten: diese wurden des Kryptocalvinismus verdächtig gemacht, jenen wurden ihre Extravaganzen vorgerükkt; und so kam es, daß von beiden Parteien oft ganze Reihen von

Lehrern abgesezt wurden, und es ward nothwendig, diesen Streitigkeiten Einhalt zu thun, welche die ganze Kirche verwirrten, weil sie nicht in den Grenzen der Schule blieben. Hieraus nun ist die Concordienformel entstanden, welche die Streitigkeiten alle beseitigen sollte. Der Impuls dazu ging besonders von Braunschweig aus und es wurden Theologen dazu deputirt. Nach mehreren unnüzen Colloquien und Verfolgungen gegen die Flacianer und Kryptocalvinisten wurde in Torgau zuerst ein solches Projekt zu einer neuen Bekenntnißformel entworfen, vielfach herumgeschikkt, im Kloster Bergen noch einmal revidirt und dann aufgestellt als eine Formel, in welcher sich die Theologen von der augsburgischen Confession vereinigen sollten. Die augsburgische Confession und die Concordienformel zusammen machen das Concordienbuch aus (1580).

1580

Dies war nun nicht eine Ausgleichung der beiden streitigen Punkte, sondern diese Formel hielt sich ganz in der Ubiquitätslehre, zwar ohne jene Spizfindigkeiten. Es ist ihr oft eine große Richtigkeit in der Abfassung, Klarheit in der Darstellung und Mäßigung in den streitigen Punkten nachgerühmt worden, aber in der Lehre von der göttlichen Erwählung ist keine Klarheit, sondern eine Umgehung des wesentlichen. Daher war das Schikksal dieser Formel ganz ungleich. Man sandte sie überall herum; in Frankreich überging man sie mit Stillschweigen, in Dänemark erklärte man sich bestimmt dagegen und sie wurde verboten; in England und den Niederlanden widersprach man ihr, der Landgraf Philipp von Hessen erklärte sich auf gute Weise dagegen. In mehreren evangelischen Ländern Deutschlands aber wurde sie eingeführt, und in Sachsen wurden Geistliche und theologische Lehrer und auch weltliche Staatsdiener darauf verpflichtet. Von Baden aus erschien eine eigne Schrift gegen sie. In anderen Ländern nahm man sie auf, doch nicht so streng.

Diese Concordienformel enthält zugleich auch Erklärungen gegen mehrere abgesonderte Religionsparteien. Zuerst wurden darin

mehrere Punkte über die Anabaptisten angeführt. Diese Ansicht hatte sich schon vor der Reformation gezeigt, z. B. unter den Waldensern und Albigensern, verlor sich aber wieder. Eben dahin gehörten die ersten Fanatiker zur Zeit der Reformation, wie die zwickauer Propheten, und dem münsterschen Unwesen lag diese Ansicht auch zum Grunde. Sie hatten chiliastische Vorstellungen, Ein Christ solle kein obrigkeitliches Amt übernehmen und sich keinem menschlichen Gesez unterwerfen. In Münster verjagte man den Magistrat und sezte einen geistlichen König ein, so daß man die Stadt mit Gewalt einnehmen mußte und die Rädelsführer hinrichtete. Allmählich reinigten sich die Anabaptisten immer mehr von diesen verderblichen Elementen und trugen vor, Daß die Taufe nur in der Form der ursprünglichen Kirche gültig sein könne und daß nur so die Wiedergeburt stattfinden könne, die mit der Taufe zusammenfallen müsse; ihre Lehre hierüber war nicht ungegründet. Mit Recht glaubten sie auch nicht, daß die christlichen Lehren sämmtlich könnten aus dem alten Testament bewiesen werden. Indem sie den Papismus verwarfen, gingen sie in der Vereinfachung des Gottesdienstes noch weiter als die strengsten schweizer Reformatoren; sie behaupteten, Es könne kein Gottesdienst gehalten werden in einer Kirche, wo der papistische Aberglaube schon getrieben sei und erklärten sich gegen einen besonderen Priesterstand. Nach ihrer Zerstreuung erneuerte sie Mennon Simonis wieder, woher sie auch den Namen Mennoniten führen.

Ebenso erklärte sich die Concordienformel gegen die Schwenkfeldianer, nach Schwenkfeld, einem schlesischen Edelmanne, genannt, welche einer Uebertreibung in der Lehre von den beiden Naturen in Christo beschuldigt wurden. Sie behaupteten, In der Erhöhung sei die menschliche Natur Christi so durchdrungen von Gott, daß sie ganz in das unerschaffene Wesen des göttlichen λόγος aufgegangen sei. Auf der andern Seite stand er auf der entgegengesezten Seite der Anabaptisten und sagte, Die Wie-

dergeburt ſei gar nicht an die Taufe gebunden. Darin liegt eine Auflöſung des geſchichtlichen Daſeins der Kirche. Dem analog iſt, was er von dem göttlichen Wort ſagt, Der göttliche Geiſt wirke durch das Wort, aber man müſſe das äußere Wort vom innern unterſcheiden; es gebe einen unmittelbaren Verkehr zwiſchen dem göttlichen Geiſt und den einzelnen, und ſo ſei die Wirkung des göttlichen Geiſtes durch das göttliche Wort auch nicht an die Schrift gebunden. So hob er den Zuſammenhang mit dem geſchichtlich beſtehenden auf und die Sache ward faſt unchriſtlich, denn ſo kann man den göttlichen Geiſt auch von Chriſto trennen. Man hätte hier durch Verſtändigung dieſe Partei wieder mit der Kirche vereinigen können, aber Schwenkfeld wurde nebſt ſeinen Anhängern hart verfolgt; in Amerika exiſtiren ſie noch als kleine Sekte.

Ebenſo erklärte ſich die Concordienformel gegen die neuen Arianer und Antitrinitarier; dies bezieht ſich auf die Socinianer und Unitarier. Sie hatten ſich vereinigt in einer Formel profitentes deum patrem ejusque filium Jesum Christum per spiritum sanctum. Hierdurch hoben ſie die Gleichheit der Perſonen in der Gottheit auf und die Einheit des göttlichen Weſens derſelben tritt nicht hervor. Die Gottheit Chriſti erſcheint als Adoption, und daß der göttliche Geiſt Gott ſei, geht nicht daraus hervor. Einige behielten allerdings ſtatt der Lehre von der Adoption arianiſche Vorſtellungen bei. Tritheiten kennen wir in der damaligen Geſchichte nicht, obgleich die Concordienformel ſie verdammte.

In der ausgeſponnenen Ubiquitätslehre der Concordienformel liegt die Urſache zu weiterer Verbreitung der ſogenannten reformirten Kirche in Deutſchland. Schon durch die Religionsgeſpräche in Worms wurden die Anſichten der Schweizer in Deutſchland bekannter, und die Popularität, mit der man ſich über das Abendmahl ausdrükkte, bot eine Formel, die ſich jeder aneignen und anſchaulich machen konnte, und worin doch

das myſteriöſe mit ausgeſprochen war. Daher verbreitete ſich die calviniſche Anſicht vom Abendmahl ſeit dieſer Zeit immer weiter in Deutſchland. Als in der Pfalz Friedrich III. 1562 1562
reformirte Lehrer in Heidelberg aufgenommen hatte, erhoben die lutheriſchen Stände ſelbſt die Frage, Ob die Calviniſten mit als im Religionsfrieden ſtehend angeſehen werden könnten. Friedrich vertheidigte ſich darüber und der Kaiſer erklärte ſich dafür. Es iſt auch wol offenbar, daß das nicht anders möglich war. Man konnte die Katholiken nicht zu Richtern darüber machen, was mit der Lehre der augsburgiſchen Confeſſion übereinſtimmte oder nicht, ſondern mußte da ſein eigner Ausleger ſein. Man hatte ja auch nicht beſtimmt, daß das in der augsburgiſchen Confeſſion feſtgeſezte nun für alle Ewigkeit gelten ſollte. Ebenſo bekam in Bremen zwiſchen 1560 und 1570 die reformirte Anſicht vom Abendmahl das Uebergewicht. In den Niederlanden, wo ſehr verſchiedene Anſichten zuſammengeweſen waren, wo aber doch ſchon früher die Confessio Belgica als Streitſchrift 1562 erſchienen war, bekam dieſe nebſt dem Heidelberger Katechismus 1571 Autorität und man bekannte ſich zur reformir- 1571
ten Kirche. Auf dieſer Baſis wurde auch 1575 die Univerſität 1575
Leyden geſtiftet. Indem nun bald darauf die religiöſen Verfolgungen unter Alba anfingen, kamen ſogenannte walloniſch reformirte Gemeinden nach Deutſchland, welche in mehreren deutſchen Städten neben den lutheriſchen beſtanden. Daher wurde es Zeichen des Lutherthums, was noch von papiſtiſchen Gebräuchen beſtand, feſtzuhalten, und der Exorcismus und die Privatbeichte wurden in der Praxis das beſtimmte Abgrenzungszeichen, wodurch ſich ſelbſt das äußerliche dieſer beiden Gemeinden ſchied. Die bedeutendſte Zunahme gewann die reformirte Kirche in Deutſchland, als im 17ten Jahrhundert das churbrandenburgiſche Haus ſich zur reformirten Lehre bekannte und die Confessio Sigismundi aufgeſtellt wurde. Allein die calviniſche Prädeſtinationslehre wurde von der deutſch-reformirten Kirche eigent-

lich niemals anerkannt. Man kann auch nicht ſagen, daß ſie in ihrem ſtrengen Gehalt im heidelberger Katechismus enthalten iſt.

So entſtand derjenige Zuſtand beider Kirchen, wie er noch jezt daſteht. Ein mehr innerlicher Gegenſaz in der Kirche iſt der, welchen man durch den Ausdrukk Rationalismus und Supranaturalismus oder Neologie und Orthodoxie zu bezeichnen pflegt. Davon wollen wir noch die Keime nachweiſen. Wir müſſen zurükkgehen auf die Art, wie in dem Zeitraum vor der Beendigung des tridentiniſchen Concils und der Concordienformel die beiden Kirchen ſich in ihrem Gegenſaz conſtituirt haben. Alle Wirkungen der bisherigen Bewegungen concentrirten ſich in der evangeliſchen Kirche, inſofern ſie abgeſondert wurde, allein, und in den übrigen Theilen der Kirche blieben wenige Wirkungen davon zurükk; die katholiſche Kirche warf alles lebendige aus ſich heraus und kehrte in ihren früheren Zuſtand zurükk. Es wurde auf dem tridentiniſchen Concil,
1563 das 1563 geſchloſſen wurde, das Anſehen der Vulgata feſtgeſtellt und dadurch der Einfluß des philologiſchen Elements ausgeſchloſſen. Ebenſo wurde anerkannt die authentiſche Interpretation der Schrift nach den Ausſprüchen der Kirchenväter und dadurch allen Einflüſſen der Erklärungskunſt der lebendige Einfluß abgeſchnitten; denn es konnte in die Kirchenlehre keine Erklärung aufgenommen werden, die nicht ſchon in den Kirchenvätern ebenſo war gebraucht worden. Nun ſcheint dies freilich auf den erſten Augenblikk mehr eine leere Formel zu ſein, denn es giebt wol keinen Gegenſtand, über den ſich nicht entgegengeſezte patriſtiſche Stellen finden ließen; ſobald aber einmal ein ſolches Princip etablirt iſt, konnte es nicht fehlen, daß eine herſchende Art und Weiſe der Behandlung des vorhandenen Materials ſich finden ließe. Indem nun auch der Wunſch, den Carl V. gehabt, daß auf dem zuſammenzuberufenden Concil ein corpus integrum doctrinae ſollte aufgeſtellt werden, dadurch erfüllt wurde, daß auf den Grund der Beſchlüſſe des Concils zu

Trident der Catechismus Romanus abgefaßt wurde: so wurde dadurch zugleich festgestellt, daß der Glaube der katholischen Kirche nun abgeschlossen sei. Nun war alles auf einem der päpstlichen Autorität günstigen Gang geleitet worden, daß es nicht schwierig sein konnte, daß der Papst sich für den einzigen Ausleger des tridentinischen Concils erklären konnte. Daß dies sich nicht allein auf die Person des Papstes beschränken konnte, sah man bald ein. Als Sixtus V. die römische Curie restituirte und 70 Cardinäle einsezte, verordnete er, daß vier unter ihnen Theologen aus den Orden sein und die päpstliche Gelehrsamkeit repräsentiren sollten. Man sezte eine Congregatio de interpretando concilio Tridentino als fortdauernde Commission nieder, eigentlich nur für disciplinarische Gegenstände, die Glaubenssachen behielt sich der Papst allein vor. Hierauf folgten bald päpstliche Aussprüche, die alles dem Buchstaben nach auf denselben Fuß zurükkführten, auf welchem es vor dem baseler und costnizer Concil gewesen war. Indem nun die Bulle In coena domini gegeben wurde gegen alle Kezer und ihre Beschüzer und gegen alle, welche den Papst einem Concil und seine Bullen den placitis principis unterwerfen wollten, wurde die Macht des Papstes wieder hergestellt. Zugleich wurde auch die Bulle Ne Clericos laicis von neuem bestätigt.

Von dieser Seite also war die Reaction ganz vollendet. Sieht man auf das Wesen der Sache: so war es freilich etwas anderes; in Frankreich wurden nur die Canones, welche die Lehre betrafen, angenommen, in Spanien wurde das Concil ganz salvis regum juribus, in Polen und den Niederlanden pure, in Deutschland tacite, d. h. ohne öffentliche Erklärung des Kaisers, aufgenommen. Wenn nun allerdings durch alle Kriterien die päpstliche Autorität, die doch immer auf der Gewalt der Meinungen beruht, gar sehr geschwächt war in den Gemüthern: so traten ein paar Neuerungen ein, welche dies Uebel aufhoben. Es wurden beständige päpstliche Nuntien eingesezt da, wo

ein Einfluß der Reformation auf die päpstliche Autorität zu fürchten war; durch diese wurde der Papst in Stand gesezt, immer unmittelbar mit den Regierungen zu verkehren und über die Bischöfe zu wachen. In Cöln, Wien, Brüssel und Luzern gab es deren. Allein das bei weitem stärkere war der Jesuiterorden mit seinem Gelübde eines unverbrüchlichen Gehorsams gegen den päpstlichen Stuhl, wodurch der Papst eine Menge Agenten erhielt, gerade wie er sie brauchte, die unmittelbar auf den Beichtstuhl wirkten und alle Schwächen zum besten des römischen Stuhls benuzten; und dieser Einfluß läßt sich in der ganzen folgenden Zeit sehr bestimmt verfolgen. Wobei die Jesuiten sich aber auch große Verdienste erwarben durch Missionen und durch Unterricht in Gemeinden, wo er noch sehr vernachläßigt war, doch hielten sie immer die Bildung in gewissen Formen und Grenzen.

Dies war das starke in der katholischen Kirche; das schwache und mangelhafte in der evangelischen Kirche ist neben dieser Stärke zu betrachten. Nach dem kühnen Feldzuge des Moriz
1555 von Sachsen war der Religionsfriede 1555 mit Carl V. geschlossen worden. Dieser hatte noch bedeutende Mängel, aber die evangelischen waren damals in solchem Zustande, daß sie sich diese in Hoffnung auf einen bessern Zustand schon mußten gefallen lassen. Das war das sogenannte Reservatum ecclesiasticum, daß kein geistlicher Fürst könne zur evangelischen Kirche übertreten; dadurch wurden der Reformation in Deutschland bedeutende Hindernisse in den Weg gelegt. Es blieb auch noch eine große Unsicherheit über das Schikksal der evangelischen Unterthanen in den katholischen Ländern, und dies beides gab den katholischen Reichsständen beständig Gelegenheit, ein Uebergewicht über die evangelischen zu erhalten. Natürlich hielten die evangelischen zusammen und drohten mit Repressalien. Auf der andern Seite gab auch schon das Reservatum ecclesiasticum mißliche Verhältnisse in dem innern der evangelischen Länder selbst. Aus

diesen gespannten Verhältnissen entstand der dreißigjährige Krieg, insofern er ein Religionskrieg war.

Nun aber suchten immer noch, zumal bis zum westphälischen Frieden, in welchem erst ganz bestimmt die gleiche Berechtigung der reformirten Kirche mit der lutherischen in Deutschland ausgesprochen wurde, die Jesuiten das geltend zu machen, daß man sich nicht sicher darauf verlassen könnte, inwiefern die evangelische Kirche bei der augsburgischen Confession geblieben wäre. Jede Abweichung beider Parteien suchten sie daher immer wieder geltend zu machen, um kleinliche Händel zu erregen, die ohne Resultat blieben, und dadurch wurde zumal in der lutherischen Kirche die innere Neigung, auf den Buchstaben der symbolischen Bücher zu halten, sehr begünstigt. In vielen bildete sich der Wahn, als ob in dem Buchstaben der Doctrin auch zugleich das Wesen des religiösen Impulses genügend und authentisch abgebildet sei; und so entstand eine Neigung zu knechtischer Beharrlichkeit bei dem Buchstaben und die Ansicht, als ob das Wesen der evangelischen Frömmigkeit in diesem Buchstaben beruhe. Wo nun auf der andern Seite unabhängig und nicht verflochten in dies äußerliche historische Gewebe der religiöse Impuls der Reformation selbst in seiner Lebendigkeit war, entstand das entgegengesezte, eine Neigung sich dessen recht bewußt zu werden, daß der ursprüngliche Impuls mit dem Buchstaben nichts zu thun habe. Vom Ende des 16ten Jahrhunderts an trat dieser Gegensaz immer heftiger hervor. Als Resultat davon ist nun anzusehn die schwerfällige Ausbildung einer polemischen Dogmatik in großentheils noch ächt scholastischer Form. In den Unruhen der Reformation selbst hatte das systematische Princip keinen rechten Vorschub gefunden. Melanchthons Loci erhielten klassische Autorität, waren aber nicht systematisch, sondern lagen in der Mitte zwischen symbolischen und systematischen. Damit konnte sich das dogmatische Princip nicht begnügen, sondern je mehr die Lehre selbst zu einer gewissen Ruhe kam, mußte das Verlangen

nach einer ſyſtematiſchen Ausbildung lebhafter entſtehen. Weil aber die Anhänglichkeit an den ſymboliſchen Buchſtaben dazukam, konnte keine ſyſtematiſche Ausbildung zu Stande kommen, die rein aus den evangeliſchen Principien entſtanden wäre; es war immer der Gegenſaz gegen die Katholiken und gegen die Schweizer vorherrſchend, und ſelbſt Calvins Institutiones, obgleich viel ſyſtematiſcher als alle lutheriſchen Dogmatiken, enthalten dies. Es entſtanden ſyſtematiſche Werke, aber ſie hatten ganz die polemiſche Tendenz, und wo dieſe überwiegt, iſt eine rein ſyſtematiſche Form doch nicht möglich, ſondern ſie konnte nur im großen herrſchen. Die Polemik iſt aber in jedem Punkte unredlich und beruht immer auf etwas hiſtoriſchem. So theilte ſich alſo die Darſtellung in die ſcholaſtiſche Form von Quaestiones, Theses und Antitheses; der Zuſammenhang zwiſchen der Lehre und dem religiöſen Princip ſelbſt war ſchon untergeordnet und konnte kaum wahrgenommen werden, wie in Calov und Quenſtedt.

Nun bildete ſich dem gegenüber eine Tendenz, auch unter der wiſſenſchaftlichen Form ſich der Einheit des evangeliſchen Princips im Gegenſaz gegen das katholiſche und der Einheit des chriſtlichen Princips ſelbſt bewußt zu werden. Der Hauptſiz jener Tendenz war Wittenberg, welches ganz auf den Fuß der Concordienformel geſezt war, und der Hauptſiz der andern Tendenz wurde Helmſtädt. Hier wurde nun die Anſicht aufgeſtellt, daß in dem weſentlichen des Glaubens die drei Kirchen mit einander übereinſtimmten, natürlich mit einer Abſtufung, indem man den Gegenſaz gegen die katholiſche Kirche für weit ſtärker erkannte, als den der proteſtantiſchen Kirchen unter einander. Der Streit zwiſchen dieſen beiden aber war im 17ten Jahrhundert ſehr heftig und die Leidenſchaftlichkeit am ſtärkſten, wo die Polemik am ſtärkſten war; die Milde und die bloße Abwehr in Helmſtädt, wo die beiden Calixte waren. Indem nun aber der ältere Calixt auch die chriſtliche Sittenlehre aus-

zubilden suchte: so sieht man daraus, wie wirklich das innere religiöse Princip bei ihm vorherrschte. Aber eben daraus entstand den wittenberger Theologen ein Vorwand, die Helmstädter eines Kryptopapismus zu beschuldigen, wegen des Werthes, der auf die guten Werke als Aeußerung der Gesinnung gelegt wurde.

Den complicirten systematischen Bestrebungen stellten sich nach demselben Grunde auch untergeordnete Gegensäze gegenüber. So behaupteten einige wohldenkende Theologen, daß alles, was zum Glauben nöthig sei, im lutherischen Katechismus stehe, man daher spizfindiger dogmatischer Werke nicht bedürfe. Indem nun der Streit unter den Gelehrten blieb, kam das gute in diesem helmstädtischen Verfahren der Masse in der Kirche nicht zu statten und das religiöse Element selbst suchte sich nun eine andere Form sich zu äußern; und so bildete sich der alten Orthodoxie gegenüber eine gewisse mystisch praktische Richtung, das Bewußtsein, daß das religiöse Princip das ganze Leben regieren muß, und daß der Ausspruch desselben im Wort nur die Mittheilung desselben im Leben ist. Je mehr die eigentlichen Organe der Kirche bei dem äußeren stehen blieben, um desto natürlicher war es, daß jenes Princip, daß man das innere Wort von dem äußeren scheiden müsse, wie bei Schwenkfeld, sich immer wieder aufs neue zeigte. Diese Richtung können wir wieder in zwei entgegengesezten Aeußerungen verfolgen: die eine diejenige, welche sich am liebsten unmittelbar an die Schrift hält und in den Aussprüchen derselben das innere religiöse Bewußtsein darzustellen sucht. Dies Element zeigte sich schon vor der Reformation in Tauler, nachher in Arndt und in der sogenannten pietistischen Partei. Hier ist nun in dem Zurükkgehn auf die Bibel doch der Halt an die Kirchengemeinschaft im allgemeinen sichtbar, wenngleich die Indifferenz für das in der Zeit in der Kirche bestehende. Das andere ist das unsichere, rein von der innern Wahrnehmung ausgehende, aber deswegen leicht das eigentliche religiöse Gebiet mit einem andern verwechselnde mystische Ele-

ment, wie es in Weigel, Böhme und andern sich manifestirte. Darin ist besonders ein Hineinspielen einer speculativen Naturansicht in das religiöse Gebiet und das Bestreben, die Natur zu allegorisiren. Dies fand besonders Nahrung, weil die Naturkunde damals ein neues Leben gewann.

In der Mitte zwischen beiden stehen diejenigen Regungen, die sich in England am meisten ausgebildet haben, die Quäker und auf der andern Seite die Methodisten: diese sich an die Kirche anschließend, aber das kalte in dem Vortrage der Symbole verschmähend und sich auf die heilige Schrift berufend, in gesezlichem oft liebloſem Ton auf innere Erfahrung dringend; die Quäker vollkommen separatistisch, ohne ministerium verbi. Dies mußte das naturwissenschaftlich mystische Wesen in Deutschland auch sein, wodurch diese aus allem Zusammenhang der geschichtlichen Entwikklung getreten sind.

Noch andere Elemente entwikkelten sich auf einem andern Punkte wieder von der reformirten Kirche aus, welche sich über die ganze evangelische Kirche verbreiteten. Nachdem in den Niederlanden die belgische Confession und der heidelberger Katechismus eingeführt waren und man sich dort ganz auf die reformirte Seite wendete, entstand dagegen eine Opposition. Es wurde unter der Form von kirchenrechtlichen Fragen verhandelt, in wiefern eine Autorität das Recht habe, solche Bekenntnißformeln den einzelnen Gemeinden aufzudringen. Aus diesen Verhandlungen entwikkelte sich der Gegensaz auch in einer theologischen Form, indem mehrere Geistliche auftraten, die einige Theile der evangelischen Lehre so wie Calvin dargestellt hatten. Die Opposition betraf 5 Artikel, 1) die Lehre von dem göttlichen Rathschluß, daß dieser nicht ein unbedingter wäre. Dann den Universalismus und Particularismus in Beziehung auf die Erlösung, daß nämlich diese allgemein sei: man müsse hier unterscheiden die göttliche Absicht und den Erfolg; dem Erfolg nach sei die Erlösung nicht allgemein. Dann das Verhältniß der

göttlichen Gnade zu dem eignen Vermögen des Menschen. Es wurde behauptet 3) die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, 4) das Vermögen des Menschen ihr zu widerstehen, und 5) die Verlierbarkeit derselben. Dies ist ganz der Gegensaz der lutherischen gegen die calvinische Lehre und ist in der Concordienformel enthalten. Sie bezweifelten aber das Recht der Symbole zu binden und konnten deshalb sich nicht der lutherischen Kirche anschließen, in der das Ansehen des Buchstaben feststand; sie blieben also in der Opposition. Indem nun der lezte Artikel in diesen drei verschiedenen Punkten bestand, wurde dies als 5ter Artikel angesehen, und dies sind die bekannten 5 Artikel der Remonstranten. An der Spize von diesen stand Arminius, und so gab dies den Streit zwischen den Remonstranten und den Contraremonstranten oder Gomaristen, nach ihrem Haupte Gomarus.

Der Statthalter Moriz von Oranien schlug sich sehr auf die Seite der leztern und erwies sich sehr hart gegen die Remonstranten durch Verbannungen und Hinrichtungen. Es wurde nun 1618 die dortrechter Synode berufen. Diese 1618
hatte ihren Einfluß eigentlich nur in den Niederlanden. Man lud zwar alle reformirten Kirchen dazu ein, jedoch die Brandenburger und Anhalter kamen nicht, weil sie in den streitigen Punkten nicht calvinisch seien. Die französischen reformirten erschienen nicht, da sie im Drukk lebten, nahmen aber die Beschlüsse an. Es wurden nun den 5 Säzen 93 Canones entgegengestellt und die Unterschrift dieser Säze mit großer Härte erzwungen. Sehr gelehrte Theologen, wie Heinsius, Ludwig de Dieu und Amama, ließen sich die Unterschrift gefallen; Joh. Gerh. Voß gab lieber seine theologische Professur auf. Unter der folgenden Regierung wurden allmählich die Remonstranten wieder geduldet und legten dann in Amsterdam ihr Gymnasium an. Ihre Hauptsache war gleich wieder die allgemeine Protestation gegen die symbolische Gültigkeit. Sie wollten

behandelt sein als eine ganz freie Religionsgesellschaft, an keinen Buchstaben gebunden. Dabei war ihre Haupttendenz die exegetische und das freiere Philosophiren über dogmatische Sätze mit einer gewissen Gleichgültigkeit gegen das theoretische. Den Hauptzweck der Erlösung sezten sie in die Verkündigung der göttlichen Gebote und waren so wesentlich pelagianisch, denn die Kraft der Erfüllung wird von der Erlösung getrennt. Hugo Grotius, einer der ersten Opfer dieser Partei, schrieb, um den Verdacht des Socinianismus abzuwehren, gegen Socin eine defensio fidei catholicae de satisfactione Christi, doch gefiel die Darstellung nicht. Dies arminianische Princip, frei sich zu halten vom Ansehn der symbolischen Bücher, weil dabei die exegetischen Forschungen, die Freiheit der Hermeneutik nnd die speculative Behandlung so außerordentlich gediehen, hat sich durch den Einfluß der Werke des Episcopius und Hugo Grotius auf die ganze evangelische Kirche verbreitet, und so entstand auch in der evangelischen Kirche in Deutschland der allgemeine Wunsch, sich von der Autorität der symbolischen Bücher loszumachen. Dies äußerte sich praktisch durch Protestation einzelner Theologen.

In der katholischen Kirche war es natürlich, daß der Superstition gegenüber sich ein skeptisches und frivoles Element ausbildete; je mehr man durch bloß äußerliche Dinge den Frieden mit der Kirche erhalten konnte, desto leichter entfernte man sich innerlich von ihr. So entstand ein libertinistisches und religionsspötterisches Wesen, welches sich anfangs gegen den symbolischen Buchstaben und die scholastische Spizfindigkeit und Schwerfälligkeit wendete, und auf der andern Seite gegen das miraculöse. Dies fand eben so sehr seinen Ort ursprünglich in England als in Frankreich, es verbreitete sich dann aber auch in Deutschland, besonders seit dem dreißigjährigen Kriege mit dem zunehmenden Einfluß der französischen Literatur. Dies nun mit dem an sich löblichen Bestreben, die Freiheit der wissenschaftlichen Theologie zu erhalten, zusammengenommen, brachte das ver-

kehrte Streben einer ungezügelten Aeußerung des Widerspruchs gegen das Christenthum in allen Ständen hervor, und daraus ist dasjenige, was uns die Katholiken immer als gänzliche Auflösung der Kirche vorgehalten haben, hervorgegangen, bald mehr zurükkgehalten, bald mehr sich aussprechend. Im einzelnen machte man wieder den symbolischen Buchstaben geltend, lähmte die Freiheit der Aeußerung, führte strenge Censuren ein; doch ist aus dieser ganzen Entwikklung die Ueberzeugung entstanden, daß ein symbolischer Buchstabe, allein gehandhabt, doch nicht dasjenige ist, worin die evangelische Kirche ihre Haltung und ihren Widerstand gegen alles irreligiöse finden kann. Das ganze remonstrantische Princip hat auf diese Weise in ganz Deutschland stillschweigend so überhand genommen, daß nicht mehr daran zu denken ist, daß die Kirche durch einen symbolischen Buchstaben gefesselt werden könnte.

Desto nothwendiger ist es aber, daß nun in der Organisation der Kirche selbst eine immer größere Sicherheit des Bestandes erstrebt werde. So ist denn die weitere Ausbildung des Lehrgebäudes und der ganzen theologischen Gelehrsamkeit auf dem Grund der philologischen Gelehrsamkeit und historischen Forschung gesichert. Daß aber die Kirche doch zusammengehalten werde und nicht so zerfalle wie in England und Amerika, daß uns dies nicht widerfahre und in wiefern wir Ursache haben bange dafür zu sein, davor kann uns nur die weitere freie Entwikklung der Organisation der Kirche selbst schüzen. Uebrigens besteht die evangelische Kirche troz dieses Auseinanderfallens und Zusammentretens zwar immer, wir können uns dem so gelassen aber nicht hingeben, weil die meisten Verhältnisse andere sind. Die Richtung auf eine in sich selbst festere Organisation der evangelischen Kirche seit dieser Zeit ist als das eigentlich gutmachende Element anzusehn, indem sie das gutmachen muß, was die Freiheit von einem symbolischen Buchstaben sich zu entfernen verderben könnte.

Und ſo iſt es der eigentlich weſentliche Nuzen der Geſchicht, daß wir die verſchiedenen Elemente, die im Augenblikk vorhanden ſind, aus den früheren erklären. Dagegen iſt es ſehr gut, daß neben den großen auch ſolche kleine Religionsgeſellſchaften beſtehen, wie die ſogenannten Pietiſten und Herrnhuther, die ſich in der Lehre auch gar nicht von der proteſtantiſchen Kirche trennen, aber in der kirchlichen Disciplin und im eigenthümlichen Lehrtypus, der an keinen Buchſtaben gefeſſelt iſt, ſich unterſcheiden. Dies muß man auch als eine ſehr vortheilhafte und geſunde Bewegung anſehen, indem jede große Kirche immer in Gefahr iſt, in die Herrſchaft des Buchſtabens auszuarten und in Aeußerlichkeiten zu verſinken; wo es dann nöthig iſt, daß in ſolchen kleinen Societäten ſich immer das eigentlich chriſtliche Princip rein erhalte. Wir müſſen alſo in der Geſchichte den Werth ſolcher Erregungen ſchäzen lernen. Das nüzliche und weſentliche der Geſchichte iſt daher, diejenigen Momente, die durch die Geſchichte fortlaufen, bis jezt zu erkennen und in der Vergangenheit einen lebendigen Spiegel zu haben für die Gegenwart, in der man die Zukunft erblikken kann, um deſto beſſer auf ſie zu wirken.

Beilage A.

Einleitung

in

das Studium der Kirchengeſchichte,

angef. den 9. Mai 1806.

(Aus Schleiermachers eigenhändig geſchriebenem Manuſcript.)

Erſte Vorleſung.

Wer eine eigene Anſicht hat, will ſie auch, da ſie doch organiſch ſein und durch das ganze hindurchgehen muß, in dem Zweige mittheilen, den er nicht ſelbſt genauer bearbeiten kann. Solche Winke ſollen dieſe Vorleſungen ſein. Um aber der Kirchengeſchichte ihren rechten Plaz anzuweiſen, müſſen wir ſie erſt unter der Idee der Geſchichte überhaupt betrachten. Alle theologiſchen Wiſſenſchaften wurzeln ſo in einem andern Gebiet; ihre Einheit iſt nur die religiöſe Beziehung.

Die Geſchichte wird entweder als Sammlung von einzelnen Begebenheiten angeſehen. So iſt ſie keine ἱστορία, ſondern nur ein χρονικόν. Das Intereſſe kann nur das einer müßigen Neugierde ſein, zu wiſſen was geweſen iſt. Ihr Inhalt iſt alles, weil auch das kleinſte die Zeit erfüllt, und nichts, weil nichts beſtimmt ausgeſprochen werden kann. Für jeden Thäter läßt ſich auch ein anderer annehmen, und ſo auch für jede Veränderung in einem Moment eine andere. Ohne innere Einheit als bloß mannigfaltiges iſt die Anſicht des ſucceſſiven eben ſo fluctuirend als die des coexiſtirenden. Man hat nur Maſſe und kann nichts beſtimmtes unterſcheiden, und alſo auch nicht erkennen und darſtellen.

Die zweite Anſicht iſt die ſogenannte pragmatiſche, Erklärung des gegenwärtigen aus dem vergangenen, eigentlich pſychologiſche. Die Gegenwart läßt ſich aber nicht von der Vergangenheit trennen und ihr entgegenſezen; eben ſo wenig ein beſtimmtes in ihr ſelbſt abſondern. Was man willkührlich abſondert, hat dann ſeine Urſache nicht in einem gleichen einzeln entſprechenden, ſondern in einem Theile aller Einzelnheiten aus der nächſten Vergangenheit. Man hält ſich aber nur an Eine. Daher dieſer Anſicht eigen, das Beſtreben zu großen Begebenheiten kleine Urſachen aufzufinden, alſo das ganze Reſultat der Geſchichte für zufällig anzuſehen, weil man es nämlich in einem falſchen Sinn für nothwendig anſieht. Dies iſt auch natürlich, wenn alles aus einzelnen widerſtreitenden Kräften erklärt wird.

Zu dieſen Anſichten verhält ſich die wahre, wie ſich die organiſche Potenz zur mechaniſchen und chemiſchen verhält.

Die Geſchichte iſt alles das, was die Wiſſenſchaft enthält in der Zeit angeſchaut: alſo die Organiſation der Natur als ein werdendes, Naturgeſchichte; die Organiſation des Geiſtes als ein werdendes, Sittengeſchichte; die Identität von beiden als ein werdendes, Weltgeſchichte. Ihr Weſen iſt das Aufgehn der Zeit in der Idee. Alſo in ihr aller Gegenſaz zwiſchen Empirie und Speculation aufgehoben, und volle Beruhigung überall nur in der hiſtoriſchen Anſicht.

Zweite Vorleſung.

Die Geſchichtſchreibung muß ganz den Charakter der Kunſt an ſich tragen, ja auch die wiſſenſchaftliche Darſtellung hat ſich deſſen nur ſofern bemächtigt, als ſie der hiſtoriſchen Form nahe kommt. An der Chronik und an der pragmatiſchen Geſchichte kann dieſer Charakter nur ein erkünſtelter, äußerlicher, angeklebter ſein. Wie kann man alſo bange ſein (wie Joh. v. Müller ſcheint), daß bei der höheren Behandlung die Geſchichte der lebendigen Fülle entbehren und die Bewegungen des einzelnen nicht darſtellen werde? Dies ſcheint nur möglich zu ſein, wenn man die höhere Anſicht als eine ſpätere von der Philoſophie aus eingeſchlichene anſieht, die einen fremden Zweck unterſchiebt und alſo das Weſen verderben kann. Das iſt es nicht, ſondern auch hiſtoriſch angeſehen iſt die höhere Anſicht die urſprüngliche. Denn die Geſchichte ſtammt vom Epos ab und von der Mythologie, und dieſe gehen doch offenbar auf die Identität der Erſcheinung und der Idee. Wenn nun in dieſer gerade eine Fülle von eigenthümlichen Geſtalten angetroffen wird: warum ſoll die Geſchichte in derſelben Richtung ſie nicht geben? Auch läßt ſich ja das Werden des ganzen nicht darſtellen ohne Darſtellung des einzel-

nen, weil das ganze nur im einzelnen erscheint, und es gehört gerade zur Form seines Wesens auch die Abwechselung zwischen Verbreitetsein des innern Geistes in der ganzen Masse und starkem Hervortreten desselben im einzelnen, welche wiederum nicht anders als in einzelnen Theilen kann gezeigt werden. Daher ist es gerade das Amt der Geschichte, den einzelnen unsterblich zu machen, sowol indem sie ihn heraushebt, als indem sie ihn in der Masse begraben läßt. Also bekommt auch das einzelne erst Haltung und bestimmtes Dasein in der Geschichte durch die höhere Behandlung. Wo diese ganz verloren wäre, müßte auch alles ganz unhistorisch sein und nur aufs Ohngefähr zusammengereiht. Daher sich denn so viel untergeordnete Absichten der Geschichtschreibung bemächtigen. Allein sie ist doch von Zeit zu Zeit als Instinkt wenigstens hervorgetreten, der aber freilich nicht durchgreifend auf jene innere Harmonie wirken kann, wenn er nicht in dem Erzähler und dem Publikum derselbe ist.

Der historische Trieb mußte mit der Mythologie anfangen, indem er seiner Ursprünglichkeit wegen in eine Zeit fiel, wo in den Begebenheiten die Einheit der Idee und der Erscheinung als werdendes noch nicht zu finden war, also mit dem Hinneigen zur Poesie. Sie muß reden, wo diese Identität sich klar ausspricht mit dem Hinneigen zur Philosophie, welches aber wegen der Identität dieser mit der Poesie doch einen Cyclus bildet. Doch dies nur beiläufig, denn die Kirchengeschichte selbst hängt am losesten an jenem mythologischen Ursprung.

Dritte Vorlesung.

Wie wir uns nun die Idee der Geschichte im allgemeinen klar zu machen gesucht: so muß dasselbe auch überall von der Kirchengeschichte gelten.

In der Geschichte ist eigentlich alles Eins und nur insofern etwas abzusondern, als man bei der Betrachtung eines Organismus ein System der Lebensaction von den übrigen absondern kann. Denn so verhalten sich die einzelnen organischen Theile der ethischen Construction gegen einander. Die Kirche gehört unter diese, und zwar als eine dem Christenthum eigenthümliche Formation, denn sie ist vorher nie besonders herausgetreten, in ihm aber ganz bestimmt, indem die Einheit der Kirche zusammenhaltend gewesen ist, als die Staaten sich spalteten, und auch überall ihre Form unter ganz anderen Gesezen herausgetreten ist. In dieser Beziehung gehörte die Kirchengeschichte den theologischen Disciplinen an; sie mußte die eigentliche Vollendung derselben sein und die historische Ansicht sich auch hier als die Einheit zwischen Speculation und Empirie bewähren.

Diese Einheit ist sehr zu wünschen, der Zwiespalt ist ungeheuer. Um den Laien verachten die speculativen die Kirche und ziehen sich aus der gemeinsamen äußern Darstellung immer mehr weg, aus innerem religiösen Leben zuweilen; und ebenso verliert alles, was in der Kirche geschieht, den speculativen Gehalt. Im administrativen Wege muß dem eigentlichen Gelehrten der empirische Zweck geringfügig vorkommen, und wiederum die sich für das praktische am meisten interessiren, wünschen so viel als möglich die Speculation (Dogmatik) ganz los zu werden. Dabei verlieren beide zugleich ihre Haltung. Denn die theologische Gelehrsamkeit wird nur zusammengehalten in Bezug auf die Kirche. Ebenso, wenn es nur auf die allgemeine Cultur abgesehen ist, muß die Kirche ihren Endzweck bald partiell erreichen und in demselben Maaß auch aufhören. Man sieht, wie aus diesem Zwiespalt nicht herauszukommen ist, wenn man nicht theils Lehre und Kirche als Eins auffaßt, welches sowol in der höchsten Speculation als historisch geschehen kann, theils die gegenwärtige Zeit troz aller Armseligkeit als Durchgangspunkt ansieht, welches nur historisch geschehen kann.

Vierte Vorlesung.

Sollen wir also jenen Endzweck erreichen: so muß die Kirchengeschichte aus dem höhern Standpunkt der Geschichte können behandelt werden. So angesehen aber ist die Geschichte Eins, und es fragt sich, Ob die Kirchengeschichte wirklich ein organisches eigenthümliches Element von jener ist, das sich also aus jener Idee, zwar unter Voraussezung eines nothwendigen Zusammenhangs, aber doch abgesondert behandeln läßt? Hierbei kommt es darauf an, was die Kirche ist.

Der empirische Begriff, daß sie die Vereinigung der Christen zur Erhaltung der Religiosität ist, zeigt nichts dergleichen. Die Religiosität selbst erscheint schon als etwas zufälliges, noch weniger begreift man, wie etwas ausdrücklich geschehen kann, um sie zu erhalten, und warum dies eine Vereinigung sein müsse. Hier kann also auch nur ein Chaos entstehen, das erst, wovon man ausgeht, enthält keine Regel des Verfahrens.

Das Gefühl, die eine Form, unter der sich die Vernunft in dem organischen offenbart, durchbricht zufolge seiner Natur die Schranken der Persönlichkeit, um sich als Eins in Allen darzustellen, durch Bildung eines gemeinsamen Lebens. Dies ist die Kirche. Jede Erregung wird eine gemeinsame, jeder einzelne verhält sich im Empfinden und im Darstellen als Organ des ganzen.

In der Kirche selbst, auch wie sie erscheint, ist nichts anderes gegeben als dies. Denn ihr ostensibles Thun ist Erregung des Gefühls, in welchem sich das Verhältniß des Menschen zu Gott ausspricht. Dies ist aber die Totalität aller andern Verhältnisse, und ist auch wieder nichts anderes als diese Totalität. Jede Empfindung, die ursprünglich auf ein einzelnes Verhältniß sich bezieht, ist und wird dadurch fromm, daß dieses in die Totalität aufgenommen ist. Wie mittelbar und unmittelbar nun die einzelnen Facta mit diesem höchsten Geschäft in Verbindung stehen, dies giebt den Maaßstab ihrer Wichtigkeit ab. In der Kirche ist aber auch jene Idee ganz gegeben. Was wir im Gefühle noch außer Verbindung finden mit jener Totalität, das ist eben das noch nicht aufgenommene aber aufzunehmende. Wie das Verhältniß gegen Gott als Totalität gesezt und alles einzelne in die allgemeine Beziehung gebracht wird, aber im Gegentheil einzelnes jenem entgegengestellt wird: das ist das Maaß des positiv die Entwikklung in sich enthaltenden und des negativ sie störenden, des zur Kirche wirklich gehörigen und des sich nur fälschlich an sie anschließenden.

Fünfte Vorlesung.

Die wesentlichen Elemente, woraus sonach die Kirchengeschichte bestände, würden sein, Die Anschauung einmal der Einwohnung des Gefühls selbst, und dann des gemeinschaftlichen Lebens desselben. Bei dem ersten ist nun zu sehen zuerst darauf, daß die individuelle Form der christlichen Religiosität zuerst nur in wenigen entstand und von diesen aus sich fortpflanzte, oder die äußere Ausbreitung der christlichen Religiosität. Ihr gegenüber steht eine innere, beruhend darauf, daß theils das vernünftige überhaupt in dem Menschen ein werdendes ist, also seine Thätigkeiten von vorn her nur unter der Gewalt des organischen stehen und sich erst allmählich das vernünftige ihrer bemächtiget. Ebenso, daß bei den meisten dem Christenthum schon eine andere Form des religiösen Sinnes voranging und also erst allmählich eine Umgestaltung konnte vor sich gehen. Diese innere Befestigung des Christenthums zerfällt in zwei Seiten, eine negative oder polemische, nämlich auszuscheiden, was noch aus der vorigen Epoche übrig war und vielleicht voreilig als schon assimilirt angesehen wurde; dies ist Läuterung; und dann in eine positive, die fortschreitende Belebung selbst.

Zweitens das gemeinschaftliche und religiöse Leben. Hierbei kommt in Betracht erstlich die Organisation der Mittheilung, wobei das wichtigste ist da oben erwähnte (S. christliche Sittenlehre) zwiefache Verhältniß des einzelnen und ganzen gegeneinander. In wiefern der einzelne nur vom

ganzen producirt ist und nur ein Organ desselben, ist die Idee des ganzen bewußtlos nur ein Instinkt in ihm. In wiefern er das ganze selbst in Werden fördert durch seine Thätigkeit, muß der Geist des ganzen auf bewußte Art in ihm sein, welches vollständig nur in der Durchdringung des Gefühls und der Anschauung der Fall ist; dies bildet das Verhältniß zwischen Clerus und Laien. Jene sind die Seele, diese der Leib der Kirche. (Sie spannen sich gegenseitig, und die Intension kann doch in dem begeisterten nicht anders sein, als verhältnißmäßig zur Masse.)

Das Gehalt des religiösen Lebens ist nun abzunehmen aus der Reaction des Gefühls, wo das innere mit hervortretender Activität dem ganzen entgegentritt. Die Aeußerung des Gefühls ist Kunst im höchsten Sinn. Nur theilt sie sich in die eigentliche Kunst, die mehr auf der physischen, und in die sociale, die mehr auf der ethischen Seite liegt. Also christliche Kunstgeschichte oder Geschichte des Cultus und christliche Sittengeschichte. Diese beiden sind das eigentliche Wesen, alles vorige ist nur Vorbereitung.

Hier fehlt nun gänzlich, was gewöhnlich für das wesentlichste gehalten wird, die Dogmengeschichte und die Geschichte der politischen Verhältnisse. In welcher Beziehung steht beides zur Idee der Geschichte?

Sechste Vorlesung.

Was zuerst die politischen Verhältnisse der Kirche betrifft: so gehören sie allerdings mit zur Geschichte der Bildung ihrer äußern Organisation. Allein diese ist, insofern sie der Idee treu bleibt, gar nicht von der Art, mit dem Staat in Collision zu kommen, und es läßt sich eine vollständige Entwikklung der Kirche denken, ohne durch diesen Zwiespalt hindurchzugehen. Er hat nur einen zwiefachen Grund, einmal in dem Mißverständniß des Staates, welcher bisher die Kirche, die sich nun losmachen wollte, in sich getragen hatte. Hier hat aber die Kirche, wenn sie sich treu bleibt (wie es auch unter den sogenannten Verfolgungen geschah), nur Geduld und Rechtsmittel entgegenzustellen; dann in dem dunkeln Gefühl des Staates, daß er doch auch ohne die Gesinnung nicht bestehen könne und also suchen müsse die Organisation des Gefühls zu seinem Organ zu machen.

Und zwar ist dieses Bestreben auch nur im Staat, in wiefern in ihm eine Differenz zwischen Idee und Erscheinung ist, denn sonst müßte ja die Harmonie zwischen Staat und Kirche wahrgenommen werden und ihm an dieser genügen. Hierher sind nun auch zu rechnen alle, die nur äußerlich zur Kirche gehören und sich an die Spize derselben zu stellen suchen, welche ei-

gentlich von jeher Politiker waren. Intereſſant iſt alſo kirchenhiſtoriſch nicht der Ausgang des Kampfs und das abwechſelnde Siegen von Kirche und Staat, ſondern nur der Grad, in welchem die Kirche an dem Kampfe Theil nahm. In dem verwikkelten Theil muß man das Princip der Corruption ſuchen, in dem ſich freihaltenden die rein religiöſe Idee. Daß der Antheil an den einzelnen Begebenheiten ſo ſehr übertrieben wird, hat ſeinen Grund in dem vorherrſchenden politiſchen Charakter der Geſchichte. Für die politiſche Hiſtorie iſt dies alles intereſſant, in der Kirchengeſchichte hat es nur Gewicht zur Vernachläſſigung des wichtigeren.

Dieſe politiſche Tendenz hat ſelbſt auf das andere hervortretende Element, nämlich die Dogmengeſchichte, einen nachtheiligen Einfluß gehabt. Doch immer knüpfen ſich die politiſchen Kabalen an die Entwikklung einzelner Gegenſäze im Lehrbegriff an. Dies veranlaßt einen zwiefachen Irrthum; theils daß man das für das wichtigſte in der Dogmengeſchichte hält, was die meiſten äußeren Bewegungen hervorgebracht hat, theils daß man die ganze Entwikklung nur für etwas unwichtiges, für ein Product der politiſchen Kabalen ſelbſt hält. Daher muß das Studium des Syſtems dem der Geſchichte vorangehen. Dann ſieht man leicht, daß das weſentlichſte ganz ohne politiſche Bewegung abgegangen iſt (Auguſtin), und daß troz allem falſchen politiſchen Intereſſe doch nur das herrſchend blieb, was aus dem Weſen des Chriſtenthums hervorging, z. B. die athanaſianiſche Lehre. — Doch es iſt vor allem nöthig, die Bedeutung des Dogma zu trennen. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht der Gegenſaz zwiſchen dem Chriſtenthum und den alten mythologiſchen Religionen, wo nur die abſtrahirte Mythologie dem Dogma gegenüberſteht.

Siebente Vorleſung.

In der neuern Zeit tritt die bildende Kunſt zurükk, Poeſie und Rhetorik vor. Die Maſſe will zum Erkennen hin, das Gefühl ſoll auch erkannt werden; der poetiſche und rhetoriſche Ausdrukk verwandelt ſich in einen dialektiſchen.

Die Religion kommt dadurch in das Gebiet der Sprache grade, wie ſie durch die Wiſſenſchaft beſtimmt iſt. Dieſe iſt auch ein werdendes. In der Wiſſenſchaft ſelbſt hat ſich durch Mißverſtand ein Zwieſpalt erzeugt; an dieſem muß die Bildung des Dogma Antheil nehmen. Daher ein eben ſolcher Streit zwiſchen Kirche und Wiſſenſchaft wie zwiſchen Kirche und Staat, wo gar keiner ſein ſollte. Die Kirche will durch die Formeln, welche die Reflexion über das Gefühl ausdrükken, die Wiſſenſchaft beſchränken. Die Wiſ-

ſenſchaft will der Kirche die Geſichtspunkte des Erkennnens aufdringen, damit ſie ihre Formeln auf dieſe einrichten ſoll. Gemehrt wird der Streit dadurch, daß die activ adminiſtrirenden Glieder der Kirche zugleich Glieder der wiſſenſchaftlichen Geſellſchaft ſind. Daher die Verwechſelung des zweifachen Intereſſe. Die jedesmalige Lage dieſes Streites an ſich iſt eben ſo gleichgültig wie kaum politiſch; das wichtigſte iſt nur, daß man wiſſe, in wiefern ſich die Kirche jedesmal rein erhalten hat in dieſem Streite. Das Dogma iſt freilich unentbehrlich, aber nur das iſt wahre Entwikklung, wirklich dogmatiſche Einheit, dem auf dem Gebiet der Kunſt und der Sitte etwas beſtimmtes entſpricht. Alles andere iſt nur unter der Botmäßigkeit der Wiſſenſchaft erzeugt und verwerflich. Das Intereſſe für die weitergehenden Formeln unter den Laien iſt immer größer geweſen bei den Proteſtanten als bei den Katholiken. Die Blüthe beider Corruptionen fällt zuſammen im 12ten bis 14ten Jahrhundert, höchſte Ausbildung der Hierarchie und der theologiſchen Dialektik.

Auch hier alſo entzieht ſich dem jezigen Forſcher das weſentlichſte vor der Menge des zufälligen, ſo wie in den vorher aufgezählten Punkten. Um demohnerachtet zu finden, wie man zu einer hiſtoriſchen Anſchauung gelangen könne, müſſen wir über die Quellen der Kirchengeſchichte etwas ſprechen.

Achte Vorleſung.

Die meiſten Behandlungen der Kirchengeſchichte ſind entweder Chroniken oder pragmatiſch. Es geht dies ſchon aus dem Geiſt der nächſtvergangenen und gegenwärtigen Zeit hervor. Die lezte leitet zwar größtentheils irre. So führt uns die Nothwendigkeit unmittelbar auf die Quellen zurükk. Dies wäre aber auch der Fall, ſelbſt wenn es hiſtoriſche Darſtellungen gäbe. Denn hier iſt nun doch das Factum mit der Anſicht des darſtellenden Eins, und um zu erfahren, in wiefern der lezten zu trauen iſt, müſſen wir doch die Thatſache ſelbſt reden laſſen und zu den Quellen gehen.

Man meint oft wunderlich genug, alles alte ſei Quelle und nennt auf dieſe Art Geſchichtſchreiber ſelbſt als ſolche Quellen. Ganz falſch. Quelle iſt nur das, worin die Begebenheit ſelbſt ſpricht, ohne anderes Medium: Kunſt, Monumente, Sitten, Gebräuche. Wo dieſe abgehen, freilich Darſtellungen anderer, aber je unwillkührlicher deſto beſſer. Für das Dogma ſind die Streitigkeiten das Factum ſelbſt, die Rede gehört unmittelbar dazu.

Nicht jeder kann zu allen Quellen, und überhaupt würde die Geſchichte ſehr dürftig ſein, wenn man nur Quellen gebrauchen ſollte. Kritik muß lehren, die abgeleiteten Darſtellungen in Quellen zu verwandeln. Allein das

kann sie nicht, ohne Kenntniß der Quellen vorauszusezen. Wiederum, welche Quellen man vorzüglich zu wählen hat, kann man nur aus der Kenntniß der Verhältnisse wissen, und dies weiset wieder auf die abgeleiteten Darstellungen zurükk. Wie ist beides zu vereinigen? Man wähle für die erste allgemeine Uebersicht eine abgeleitete Darstellung, diese aber aus der neuesten Zeit, damit man an ihr selbst Kritik üben kann, um durch das unvermeidliche Befangensein des Schriftstellers in irgend einem Gegensaz nicht mit fortgerissen zu werden. So bilde man sich Perioden. Denn die Geschichte theilt sich in solche organisch sich absondernde Abschnitte. Für jede Periode gehört ein eignes Quellenstudium, denn eine kann die andere nicht ersezen. Nothwendiger Takt, um hier das beste zu wählen.

Neunte Vorlesung.

Charakteristik der wichtigsten Kirchenväter, auch in welchem Sinne die Kirchenhistoriker Quellen sind, die frühern und die spätern.

Zehnte Vorlesung.

Von der scheinbaren Verbindung der Gelehrsamkeit und des religiösen Zustandes mit der Superstition. Was von der Masse allein ausgeht und in den gebildeten Widerstand findet, ist Verderbniß. Was aber von beiden gemeinschaftlich ausgeht, wie Heiligen- und Reliquiendienst, muß eine andere Bedeutung haben. Bestreben nach realen Documenten und geheiligten Traditionen aus der ersten Zeit, worin sich der historische Geist des Christenthums vor seiner literarischen Zeit offenbart.

Nothwendigkeit der politischen Geschichte eines jeden Zeitraums.

Eilfte Vorlesung.

Nothwendigkeit der philosophischen Geschichte. Zumal besonders zwei Punkte. Platonismus der Kirchenväter. Man muß das allgemeine Streben kennen, sich auf die Philosophie zu berufen. Die schwache Analogie für die Trinität konnte man eben so gut in der Stoa finden, aber diese war nur nicht mehr lebendig. Das rein temporär philosophische würde die Geschichte schon wieder ausgestoßen haben. — Scholastik als wunderbares Gemisch hoher Speculation und kleinlicher Sprachdialektik.

Beilage B.

Aphorismen zur Kirchengeſchichte.

(Zum Grunde liegend der Vorleſung im Winter 182½.)

Mit Sicherheit nur auf 100 Stunden zu rechnen. Davon 10 Stunden auf Einleitung und Urchriſtenthum, 10 Stunden auf die Zeit nach der Reformation, 10 Stunden auf die Reformationszeit ſelbſt, bleiben 70 Stunden für die Mittelmaſſe.

Erſte Periode iſt die der ökumeniſchen Kirchenverfaſſung; auf dieſe wollen wir 15 Stunden rechnen oder 20.

Zweite bis zur gänzlichen Trennung von Orient und Occident, höchſtens 15 Stunden.

Dritte die eigenthümliche occidentaliſche Entwikklung in der ſcholaſtiſchen Periode (25 Stunden).

Verfall und Vorbereitung auf die Reformation. 10 Stunden.

---

1. Verfolgung und Apologetik gehören zuſammen. Darin Rükkgang auf die alte Sehnſucht bei Juden und Heiden. Als Ueberſpannung hieraus Gnoſtiker und Nazaräer. Gnoſtiker Grenzverwiſchung gegen das Heidenthum, Nazaräer gegen das Judenthum. (NB. Grenze des Urchriſtenthums. Unterſchied in Paulus Art, ſich auf heidniſches zu berufen, und in Clement. Paulus ſelbſt ſchon Keim des künftigen.)

---

2. Im Reliquien- und Heiligendienſt iſt der wahre Enthuſiasmus corrumpirt durch Aufnahme der Zauberei in die Religion. Sehnſucht nach Vergegenwärtigung der Wunder. Aus derſelben Quelle die Transſubſtantiation.

Urchriſtenthum.

3. Das geſchichtbildende Princip des Chriſtenthums zugleich idealiſch vorbildend auf ſpeculative Weiſe im Paulus, auf fantaſtiſche in der Apokalypſe.

4. Die äußere Entwikklung iſt die Verbreitung, die Geſtaltung und das Verhältniß gegen den Staat. Die innere Entwikklung iſt die Begriffsbildung, die Sittenbildung und das Verhältniß gegen die Wiſſenſchaft.

5. Die äußere Verbreitung war oft nur eine Incruſtation des antichriſtlichen Sinnes. Sein poſitives Heraustreten am meiſten auf der realen Seite; die Polemik gegen ihn am meiſten auf der idealen. Polemik auf der realen Seite wurde Bilderſtürmerei und dergleichen. Das nationale Kunſtprincip tritt als Oppoſition auf und beſiegt die Bilderſtürmerei. Die chriſtliche Kunſt wird die Verklärung des ſo geretteten. Völlige Chriſtlichkeit in der vollkommnen Symboliſirung.

Erſte Stunde. Rechtfertigung über die Kürze. Allgemeine Darſtellung der Dogmengeſchichte und Kirchengeſchichte, leztere mit einſchließend Sittengeſchichte und theologiſche Geſchichte. Die Rechtfertigung beruht auf der Tendenz des mündlichen Unterrichts. Iſt er ein künftiges, umfaſſendes Werk: ſo iſt er mehr für die Lehrer als Hörer. Kritik der Behandlungsweiſe und der Quellen, Anleitung zur Methode der Unterſuchung. Reihe von Muſterdarſtellungen iſt auch nicht das, was ich will. Supplemente der gegebenen allgemeinen Darſtellung: Hervorheben des verbürgten iſt auch nicht mein Zwekk, ſondern Hervorhebung der innern Seite, Darſtellung der handelnden Kräfte verſäumt und wo, da unchriſtlich oder antichriſtlich.

Zweite Stunde. Unchriſtlich, weil irreligiös, iſt, wenn alles große in Dogmen- und Verfaſſungsbildung als Corruption dargeſtellt wird; antichriſtlich iſt, wenn man als das gute, woran das böſe iſt, nur das allgemein moraliſche im Menſchenleben gelten läßt; denn das war ſchon unterwegs ohne Chriſtum. — Man ſieht daraus die Abhängigkeit der geſchichtlichen Anſicht vom eignen Glauben. Dieſer entgeht auch der nicht, welcher ſich den Glauben erſt aus der geſchichtlichen Anſicht bilden will, denn Sympathie und Antipathie wirken doch auf ihn. Alſo werden wir eine wahre Geſchichte nur haben, wenn das Chriſtenthum keinen äußern und innern Kampf mehr hat. Mein Glaubensbekenntniß iſt, Daß das Chriſtenthum mit Chriſto anfängt; keine Fortſezung des Judenthums, kein gleichſtehendes mit heidniſchen Anfängen. Daraus folgt, daß eine neue Offenbarung alſo göttliches in Chriſto war; in vielerlei Formen zu denken: auch kann einer es vom menſchlichen

nicht ſpecifiſch trennen, wenn er nur das Maximum, die Beſtimmung zu i
ner urſprünglichen Wirkſamkeit auf das ganze menſchliche Geſchlecht, anima
Denkt man ſich Chriſtum als einen bloßen Privatmann mit engen Abſichte
ſo entſteht die unchriſtliche Anſicht.

Hauptagens alſo iſt das Beſtreben, das göttliche in Chriſto ſich anz
eignen und es auf andere zu verbreiten. Dies die conſtante Größe; die
andere die wechſelnden, nur das locale und temporäre beſtimmenden Coef
cienten. Dieſes Agens aber im Zuſammenhang mit allen menſchlichen Motiva

---

Dritte Stunde. Gegenwirkungen der beiden Hauptfunctionen. Der Verbreitungstrieb unterdrükkt die Differenzen des intenſiven, und dieſer ſpal
tet die Maſſe, welche jener vereinigen will. Daher Oſcillation a) von Ein
heit und Theilung, b) von gemeinſamem und individuellem.

Aus Mangel des intenſiven entſteht unbewußtes Zuſammenſein mit ent
gegengeſeztem. Daher Corruptionen theoretiſch und praktiſch. Aus Mangel des verbreitenden entſteht unfruchtbares in ſich brüten, Separatismus, Anchoretismus. — Verbreitungstrieb bei geringerer innerer Verarbeitung, wenn aber ſchon ein gemeinſames da iſt, was er vorſchieben kann, kann ſo weit gehen, daß er nur ſcheint dem todten Buchſtaben eine Zauberkraft beizulegen. Alles rein innerlich unvollkommen alſo aus Mangel an Gleichgewicht der beiden Hauptrichtungen.

Anderes aus der Verbindung des chriſtlichen Princips mit den menſchlichen Functionen, die ihm zu Organen dienen; der intenſiven Richtung das Gefühl und die Speculation. Daraus Mannichfaltigkeit der Sitte und der Vorſtellungsweiſe. Gegenſeitiges Mißverſtehen des differenten; aber auch unbewußte Vermiſchung des unchriſtlichen mit dem chriſtlichen.

Kirchengeſchichte IV. Durch die organiſche Verbindung mit der Speculation kann auch, wenn unbewußt unchriſtliches darin iſt, wahrhaft unchriſtliches entſtehen. Beides ſchwer zu unterſcheiden, und da die Bewußtloſigkeit dieſelbe iſt, welche häretiſches erzeugt und welche abweichendes für häretiſches mißverſteht: ſo geziemt der hiſtoriſchen Behandlung, welche überall die unmittelbare Gnoſis vor Augen hat, die gleiche Milde gegen die Ketzer und gegen die Ketzermacher. Ganz verſchiedenes Princip der ſyſtematiſirenden Behandlungsweiſe; daher beide wol müſſen auseinandergehalten werden, wenngleich allerdings untergeordnet auch die Geſchichte auf das Syſtem zurükkgehen und auch das Syſtem die geſchichtlichen Data berükkſichtigen muß.

Ein paralleler Coefficient ist das sittliche Gefühl. Es ist auch Organ, welches das christliche Princip schon findet. Unbewußt unchristliches kann auch darin sein und abweichendes kann für unchristlich gehalten werden. Daher die praktische Häresie. Wenn diese beide nicht parallel gehen: so ist das eine einzelne Zeiten und Gegenden charakterisirende Einseitigkeit.

Beides, Speculation und Gefühl, ist aber auch vorhanden in den großen Formen der Volksthümlichkeit. Diese ist modificirend für das Christenthum und daher relativ trennend die Einheit der Kirche. Ebenso sucht aber auch das Christenthum die trennende Function der Nationalität zu schwächen, und scheint daher auch ihre zusammenhaltende aufzulösen. Daher ist hier aufgegeben eine nie ganz vollendete Verständigung. Daher die Widersezlichkeit der Nationalität gegen die verbreitende Kraft des Christenthums. Daher auch die Mißverständnisse zwischen den christlichen Völkern.

Fünfte Stunde. Die Nationalität ist ein so großes Motiv, daß natürlich daher auch die größten Differenzen in der kirchlichen Entwikklung entstehen, und man sich bei der Uebersicht der Geschichte daran vorzüglich halten muß.

Der heilige Geist als Gemeingeist kann sich aber alle Functionen nur anbilden, wenn er sich die Persönlichkeit anbildet. Die einzelnen sind seine Organe, allein der Einfluß der einzelnen wird überschäzt oder falsch berechnet.

Christus war der einzelne, von dem der Gemeingeist ausging. Das Ziel soll sein πάντες διδακτοὶ θεοῦ, also Ende aller Auszeichnung. Daher muß sie auch abnehmen: Apostel, Kirchenväter, Zeugen, Reformatoren. Ausgezeichnete müssen wiederkehren in allen Entwikklungsknoten, aber diese müssen seltner werden und die Masse muß sich schneller à la hauteur heben. Das Heben der Masse erkennt man am besten in der ruhigsten Zeit. Fortgeseztes Heben der rohen Völker zur Gleichheit mit den geschichtlichen; eben so der niedern Stände zur Bildungsstufe der höheren, und durch die allgemeine eigne Benuzung der Schrift Erhebung der Laien zur Gleichheit mit dem Clerus.

Aber aller Einfluß des einzelnen beruht nur auf der Gewalt des Gemeingeistes in ihm. Man glaubt aber auch, Fehler und Leidenschaften haben einen solchen; allein wäre die Masse richtig fühlend: so würden sie daran zerschellen. Diese Einflüsse sind also nur der Thermometer für die Unvollkommenheit der Masse, gar nicht einmal für die Kraft des Verderbens in den einzelnen, von denen der Impuls ausgeht.

Princip der Eintheilung.

Sechſte bis achte Stunde. Was charakteriſtiſch iſt für die Ausbildung und den Wechſel der Motive, wird aufgenommen; alles andere iſt einzeln und zufällig und hat mehr bloß literariſchen Werth, bleibt eher weg.

Abſchnitte müſſen gemacht werden, weil ſich ſonſt alles verwirrt. Man mag nun die Zweige trennen, dann ſind Abſchnitte nothwendig, um das getrennte im Zuſammenhange zu ſehen; oder man mag fortlaufend wählen, dann ſind ſie nothwendig, um von einem ſolchen Punkte aus das zuſammengehörige dem Gegenſtande nach zu überſchauen. Abſchnittspunkte aber ſind ſchwer zu beſtimmen. Die mechaniſche Methode nach Jahrhunderten, nach denen ſich die Geſchichte nicht richtet, hat man bald verlaſſen; aber nicht genug beachtet, daß vermöge deſſelben Grundes an feſte Punkte wenig zu denken iſt. Denn ein rechter Abſchnitt muß es in mehrerer Hinſicht ſein, und da tritt nicht alles in einen Punkt zuſammen, und die Epochen ſind zum Theil ſelbſt wieder kleine Zeiträume (z. B. Reformation). Um ſie zu finden, muß man den gegenwärtigen Zuſtand in ſeinen Hauptmomenten und Gegenſäzen unter ſich und mit dem Anfang vergleichen. Was dieſe hervorgebracht, ſind die Hauptpunkte.

Politiſcher und ſpeculativer Gegenſaz zwiſchen Abendland und Morgenland. Griechiſche Kirche in jener Hinſicht mehr zum Abend-, in dieſer mehr zum Morgenland. Im Abendlande wird auch die katholiſche Kirche nur ſpeculativ regſam erhalten durch das Verhältniß zum Proteſtantismus. Der Cultus entſpricht allen dieſen Abſtufungen genau. — Hauptgegenſaz gegen den Anfang iſt der politiſche Zuſtand des Abendlandes, und der läßt ſich am leichteſten fixiren durch Conſtantin. Quelle des Gegenſazes zwiſchen Abend- und Morgenland iſt die Conſolidirung des erſtern unter Carl dem großen. Rettung gegen den allgemeinen Tod der Gedanken iſt Reformation. Daß zwiſchen dieſen Abſchnitten eigenthümliches enthalten iſt, lehrt eine kurze Charakteriſtik.

Allgemeine Charakteriſtik.

Erſte Periode. Innerlich kommt das Chriſtenthum zum Bewußtſein eines Gegenſazes gegen Judenthum und Heidenthum und überwindet ihn; denn ſolche Grenzausweichungen kommen ſpäter nicht mehr vor. Ebenſo der äußere Gegenſaz. Verfolgung und Apologeten gehören zuſammen.

Zweite Periode. Poſitive Richtung nach innerer Dogmenbildung concentrirt in Lehre von Chriſto und von der Gnade. Poſitive Richtung nach äußerer Bekehrung der fränkiſchen und barbariſchen Völkergeſtaltung nach

innen. Schon angefangene Schule. Eingang hellenischer Gelehrsamkeit, weiter angewendet durch Kirchenväter. Wachsende Aristokratie durch Uebergewicht an wissenschaftlicher Autorität, Jerusalem, Antiochia, Alexandria; durch politische, also aus falschem Motiv, Rom und Constantinopel. Daher auch Form der Dogmenbildung auf Concilien. Das häretische ausgeschieden in die Grenzvölker. Beide Richtungen verfallen wieder. Muhamedaner gefährden die äußere Sicherheit in Osten und Westen. Dogmatische Beschäftigung war bloße Repetition. Herrschaft der Gebräuche, um das Christenthum unter den jungen Völkern festzustellen. Anfang und zunehmende Trennung des Morgenlandes.

Dritte Periode. Neue Sicherstellung durch Carls Reich. Damit auch Anfang des Papstthums. Zwei Hauptmomente, Papstthum und Scholastik. Ersteres monarchische Neigung aus dem Gefühl des großen Gemeinwesens entstanden, im Kampf gegen den alten Aristokratismus und gegen die weltliche Gewalt mit Oscillation zuerst zu seinem Vortheil und dann zu seinem Verfall. Scholastik neue Formation der speculativen Richtung aus den carolingischen Schulen entstanden oscillirend im Kampf mit der clerikalischen Autorität und dem symbolischen Buchstaben. Beide Tendenzen verfallend am Ende. — Indem die Trennung der Masse von der Schulbildung zunimmt, nimmt auch die Gewalt des äußerlichen zu. Daher die Nothwendigkeit einer Reform, deren Tendenz vornehmlich ist, Masse und Geist mehr in einander zu bilden. Beides, Papstthum und Scholastik, rein abendländisch; im Morgenlande gänzliche Unbeweglichkeit.

Vierte Periode. Reform mit bedingt durch die Aussicht, mit neuen Mitteln die Gegenwart an das Urchristenthum zu binden. Verbreitung der Schriftkenntniß unter das Volk war zugleich ein die Trennung zwischen Volk und Schule minderndes Verpflanzen eines geschichtlichen Bewußtseins in das Volk. — Die Nothwendigkeit eines Cultus in der Muttersprache war mehr für die germanischen Völker als für die romanischen. — Uebel dabei, auf der einen Seite Ueberschlagen in Unterordnung unter den Staat, um alle falsche politische Tendenz desto sicherer zu verbannen, auf der andern, weil das Bedürfniß der äußern Einheit nicht gefühlt wurde. Neigung zum zerfallen. Einige sehen den Gegensaz an als erschlaffend, andere als steigend. Für leztere, daß man natürlich anfangs noch manches unverändert aufgenommen, was hätte umgebildet werden sollen; daß noch mehr Wirkungen auf die katholische Kirche und durch sie vielleicht auf die morgenländische müssen hervorgebracht werden, und daß diese nur unter der Form des Gegensazes möglich sind.

Namen- und Sachregiſter.

A.

Aachener Synode 386.
Abälard 493.
Abbo von Fleury 435.
Abendmahl 57.
— der Kinder 182.
Abendmahlsſtreitigkeiten 399.
Abgarus Briefwechſel mit Chriſto 70.
Ablaßweſen 524.
Acacius 236. 329.
Adalbert von Bremen 397. 449.
— aus Franken 369.
— von Prag 430.
Adam 54.
Adelheid von Blois 462.
Adoptianiſcher Streit 381.
Aeneas von Gaza 352.
— von Paris 418 f.
Aërius 255.
Aëtius 245.
Agapen 57.
Agapetus von Rom 331.
Agobard von Lyon 393.
Agricola 604.
Ἀκέφαλοι 330.
Akoluthen 193.
Alanus de Insulis 527.
Albanenſer 512.
Alberich 428.
Albertus M. 537.
Albigenſer 511 f.
Albrecht von Mainz 572.
Alcuin 377 f.
Alexander von Alexandrien 209 f.
— von Byzanz 214.
— ab Hales 527.
— von Hierapolis 321.
Alexander II. 449. III. 489. VI. Borgia 570.
Alexandria 69.
Alexandriniſche Schule 159. 186.
— Synode 258.
Alexius Comnenus 482.
Amalarius von Metz 400.
Amama 619.
Ambroſius von Mailand 256 f.
Amphilochius 423.
Amsdorf 605.
Amulo von Lyon 411.
Anabaptiſten 609.
Anna 431.
Anaclet II. 486.
Anaſtaſius 309. 317. 372.
Andreas (Apoſtel) 74 Anm.
Andreas von Samoſata 320.
Anianus 305.
Anſelmus von Canterbury 460 f. 47(
— von Laon 494.
Ansgarius 397.
Anthropomorphiſten 307.
Antinomiſtiſcher Streit 604.

: 65.
iſche Synode 231. 239.
tarier 610.
hen 91.
ris von Hierapolis 102. 137.
von Laodicea 264.
riſten 264.
i4 f.
n 92. 99.
a Confessionis August. 591.
doctrinae et rituum 600.
(Concil) 341.
coni 193.
564.
610.
ier Streit 208 f.
n Mainz 445.
Synode zu) 192. 247.
s 619.
17.
s 233.
ian Brescia 487.
Patriarch v. Jeruſalem 483.
435.
101.
iten 152.
Smalcaldici 595.
us von Alexandrien 218. 228.
258.
us von Antiochien 353.
m 440.
ras 132.
(Synode) 453.
255.
ungslehre 78.
ger Confeſſion 588.
Reichstag 586.
us 256. 290. 370.
von Canterbury 351.
Synode) 461.
s 258.
nta Basileensia 566.

B.

70.
ynode) 462.
Barnabas 63 f.
Barthold von Lyon 509.
Baſel (Concil) 561 f.
Baſilides 113.
Baſilius (der Bogomile) 482.
— von Ancyra 239. 260.
— von Cäſarea 255.
Beda Venerabilis 366.
Beguinen und Begharden 511.
Bekehrungsarten 76.
Benedictus Levita 398.
Benedict von Nurſia 346.
Benedict V. 429. VI. 433. VII. 434.
XIII. 550.
Berengar 440.
Bernhard von Clairvaux 499.
Beryllus von Boſtra 157.
Beſſarion 564.
Bettelmönche 522.
Bilderſtreit 371. 391. 416.
Böhme 618.
Böhmiſche Brüder 599 f.
Boëmund von Tarent 481.
Boëthius 352.
Bogomilen 482. 511.
Boleslaus der fromme 430.
— der grauſame 430.
Bonaventura 538.
Bonifacius VII. 433. VIII. 534.
IX. 550.
Borziwoi 429.
Briefe (apoſtoliſche) 88.
Bruno von Angers 441.
— von Cöln 432.
— von Rheims 508.
Brüder (die 4 langen) 309.
Bucer 592 f. 598.
Buggenhagen 584. 598.
Bulgaren 416. 511.
Burdigala (Synode) 273.
Byzanz (Synode) 215.

C.

Caesar Augusta (Synode) 273.
Cäcilian 191.
Calixt in Helmſtädt 616.

Calixtus II. 464. 485. III. 491.
Calixtiner 566.
Calov 616.
Calvin 594 f.
Candidian 320.
Canon des N. T. 118. 130. 171.
Canones des Petrus von Alexandrien 188.
Canonisation 434.
Capito 578. 592.
Cardinäle 447.
Carl V. 581 f.
Carlstadt 580 f.
Carmeliter 509.
Carpocrates 120.
Carthäuser 508.
Carthago (Synode) 278. 293. 298 f.
Cassian 338.
Cassiodorus 351.
Catechismus Heidelbergensis 611.
— Racoviensis 599.
— Romanus 613.
Catharer 511.
Catharina von Siena 569.
Celsus 102.
Centralgemeinden 68.
Cerdo 107 f. 124. 132.
Cerinth 103. 118.
Chalcedon (Synode) 326.
Charfreitag 141.
Chiersy (Synode) 407. 411.
Chiliasmus 78. 104.
Χωρεπίσκοποι 194.
Christophorus 426.
Chrysostomus 205. 309 f.
Circularschreiben (encyclische) 89.
Cistercienser 507.
Clarendon 410.
Clarissinnen 510.
Classification der Ketzer 262 f.
Claudianus Mamertus 352.
Claudius Judenvertreibung 97.
— von Turin 393.
Clemens, B. von Rom 69. 93 f.
— aus Irland 369.
Clemens Alexandrinus 159 f.
Clemens II. 450. III. 458 f.
Clermont (Synode) 461. 480.
Cölestinus von Rom 317. II.
Cölestius Scotus 292 f.
Cölestinerorden 534.
Cölibat 224. 460.
Columbanus 347.
Concordia Vitebergensis 592.
Concordienbuch 608.
Concordienformel 608.
Conclave 533.
Confessio Anglica 598.
— Belgica 611.
— orthodoxa eccl. Tigu. 595.
Confessio Sigismundi 611.
— tetrapolitana 592.
Conformisten 598.
Congregatio de interpr. Conc. Trident. 613.
Conrad von Marburg 515.
Consensus Genevensis 603.
— Sendomiriensis 601.
Constans 234. Constans II. 359.
Constantia 226.
Constantinopel (Concil) 260. 553. 361. 393. 417.
Constantinus M. 196 f. 232 f.
Constantius 235.
Contraremonstranten 619.
Cornelius 63. 177.
Costnitz (Concil) 552 f.
Crescentius 433.
Cultus 12.
Cyprianus 178.
Cyrillus, Apostel der Slaven 398.
— von Alexandrien 317.
Cyrus von Phasis 354.
Czenger (Synode) 601.

D.

Dagobert von Jerusalem 483.
Damasus von Rom 261.
Damiani 448 f.

Decius 145.
Decretalen des Iſidorus 395.
Demetrias 292.
Demetrius von Alexandrien 163.
Deutſcher Ritterorden 509.
διάκονοι 59 f.
διδάσκαλοι 64.
Didymus von Alexandrien 288.
Differenzen der Lehre 70.
Diodorus von Tarſus 244. 313.
Dionyſius von Alexandrien 173.
— Areopagita 393.
— (des) Zeitrechnung 352.
— von Corinth 95.
Dioscurus 325.
Diospolis (Synode) 294. 298. 305.
Dithmar von Merſeburg 433.
Doketismus 78.
Dominicaner 510.
Domitian 97.
Domnus von Antiochia 324.
— von Rom 360. II. 434.
Donatiſtiſcher Streit 190 f. 275.
Dortrechter Synode 619.
Doſitheus 61 Note. 73. 82 f.
Dreikapitelſtreit 332.
Duns Scotus 385. 544.
Dunſtan 422.

E.

Ebion 105.
Ebionitismus 79. 105.
Eck 580. 603.
Edict des Gallienus 143.
Egbert von York 380.
Ehe (zweite) 137.
— (der Geiſtlichen) 189.
Eleuſius von Cyzicus 261.
Eleutherus von Rom 139.
Elias 54.
Elipandus von Toledo 381.
Enkratiten 133.
Ennodius von Ticinum 341.
Epheſus (Synoden) 320. 326. 331.
Epiphanius 106. 139. 307 f.
Episcopat 131.
Episcopius 620.
Erasmus 575. 582.
Eremitenleben 146. 205.
Erichſon 596.
Eſſäer 53.
εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους 80.
— Petri 80. 118.
— Thomä 281.
— κατὰ Βασιλείδην 117.
— aeternum 522.
— infantiae 103.
εὐαγγελισταί 64.
Eudoxia 310. 328.
Eugenius von Rom 360. III. 408.
Eulogius von Cäſarea 298.
Eunomius 245 f.
Euſebius von Cäſarea 49. 222. 235. 307.
Euſebius von Doryläum 324.
— von Emeſa 236.
— von Nicomedien 214. 218. 221. 236.
Euſtathius v. Antiochia 218 f. 228.
— v. Sebaſte 255.
Eutropius 313.
Eutychianiſcher Streit 323.
Euzoius von Antiochia 249.
Evangelien 89.
Exarchat 378.
Exorcismus 193. 300 Anm.

F.

Faber (Jacob) 576.
— (Joh.) 580.
Fabian 177.
Facundus von Hermiane 332.
Farel 581. 594.
Faſten 135.
Fatum 303.
Fauſtus 280 f. 291. 340.
Feliciſſimus 178.
Felix von Rom 330.
— von Urgel 381.
Ferrara (Concil) 563.

Formosus 425.
Fortunatus 291.
Forum Julii (Synode) 386.
Frankfurter Synode 377 f. 383.
Franciscaner 509.
Franciscus von Assisi 509.
Friedrich (Cardinal) 439.
— von Monte Cassino 447.
— von Sachsen 583.
— III. von der Pfalz 611.
Fronleichnamsfest 532. 545.
Fulbert von Chartres 436.
Fulgentius Ferrandus 331.
— von Ruspe 331. 338.

G.

Gajus 132. 172.
Gallus (Cäsar) 249.
Gallus (Schüler des Columban) 365.
Gangra (Synode) 255.
Gelasius von Rom 330. 341. II. 464. 484.
Gemeindedienst 56.
Gemistius Pletho 564.
Genf 602.
Gennadius von Marseille 341. 352.
Gentilly (Synode) 379. 386.
— Turonensis
Gregor I. 347. IV.
VII. 451 f. VIII. 4
Gregorianer 414.
Grotius 620.
Gütergemeinschaft
Guibert von Noge
Guido 514.
Guitmund 444 An

H.

Hadrian, Kaiser 9
Hadrian II., Bisch
IV. 488.
Häretiker klassificir
Händeauflegung 62
Hanno von Cöln 4
Hariger 437.
Hatto von Mainz
Hegesippus 73. 95
Heinrich von Brui
— von Hesse
— IV. Kaise
V. 462. VII. 5
Heinrich I. v. Eng
VIII. 598.
Heiligen 404

22.
St. 256. 270. 297.
on Prag 557.
avonarola 570.
wienſis 238 f. 258.
Mans 478.
regor VII.) 442.
Rheims 396. 403 f.
) 276.
4.
Autun 506.
5. 580.
iſchof von Rom 331.
f 216 f. 235.
:mandois 428. 481.
1 459.
ten 492.
Victor 506.
Faro 545.
II.) 57.

J.

ſtel 56. 73.
ſſa 322 f.
ncil) 66.
Gemeinde 54.
614.
4.
ochenus 72 Anm. 94.
ſtantinopolitanus 414.
Toledo 377 Anm.
599.
B. 227. II. 486. III.
21.
14.

Inſtitute (chriſtl.) 130.
Interim 604.
Johann von Jeruſalem 297. 308.
— von Antiochia 320.
— Marentius 331.
— Philoponus 336.
— P. von Conſtantinopel 363.
— Damascenus 373.
— von Trani 438.
— von Salisbury 527.
— von Jandun 547.
— von Varennes 549.
— Weſſel 562.
Johannes, Apoſtel 73 f.
— R. B. 330. IV. 357. VIII. 419 f. IX. 420. X. 427 f. XI. 427 f. XII. 427 f. XIII. 429. XIV. 434. XV. 434. XVI. 434. XXII. 547. XXIII. 552 f.
Johanniter 484.
Jonas von Orleans 392 f.
Jornandes 352.
Jovianus 255. 276.
Jovinianus 271. 590.
Irenäus 142 f.
Iſidorus Hiſpalenſis 367. 377.
— Presbyter 309.
Jubeljahr 525.
Judenbekehrung 367.
Judenthum 53.
Julianus Apoſtata 249 f.
— von Eclanum 299.
Julius Africanus 173.
— Firmicus 233.
— von Rom 237. II. 571.
Jungfrauen (Gott geweihte) 190.
Juſtinus, Kaiſer 330.
— Martyr 96. 102. 129.
Juſtinian I. 330.

K.

Kabbala 54.
Katechumenenſchulen 130.
Katholicismus (der erſte Keim des) 108.

Ketzerforſcher 515.
Ketzertaufe 179. 192.
Ketzerverbrennung (die erſte) 515.
Kindertaufe 148. 179 f.
Kirchenbuße 394.
Kirchweihe 350.
Klerus 35. 131 f.
Knox 599.
Kreuzeszeichen bei den Montaniſten 148.
Kreuzzüge 480. 516 f.
Krone (dreifache) 549.
Kryptocalvinismus 607.
Kutenberger Verſammlung 566.

L.

Lactantius 233.
Laien vom Clerus zuerſt geſchieden 131.
Lanfranc 440.
Laodicea (Concil) 253.
Lapsi 101.
Lateiniſches Kaiſerthum 517.
Laurentius Valla 564. 580.
Lazarus (galliſcher Biſchof) 298.
Lectoren 193.
Leipziger Disputation 580.
Leo V. Kaiſer 375. 391.
Leo von Achrida 438.
Leo, M. von Rom 325. 343. 387. 426 f. X. 571.
Leptinä (Synode) 350.
Leutherich von Sens 436.
Libanius 257. 313.
Liberius 248.
Libertiner 60.
Lichtmeß 350.
Linus, B. von Rom 69. 93.
Loretto (heilige Frau und Haus) 534.
Lucian von Antiochia 188.
Lucilla 191.
Ludmilla 430.
Ludwig de Dieu 619.
Luitprand von Paris 432.
Luther 576 f.
Lyoner Kirchenverſammlung 533.

M.

Macarius 205. 308.
Macedonianer 258.
Macedonius 238. 260.
Märtyrer (Feier des Andenkens d. 203.
Mahle (gemeinſchaftliche) 56.
Major 605.
Majorinus 191.
Mailand (Synode) 240.
Mammäa 196.
Manichäismus 279 f.
Mantua (Concil) 595.
Marburger Geſpräch 587.
Marc Aurel 99. 101.
Marcellus von Ancyra 229.
Marcion 107. 109. 118. 132.
Marcus I. von Rom 359.
— von Alexandria 69.
Maria 271. 305 Anm. Mariä Himmelfahrt 525.
Marius Mercator 338.
Marinus von Rom 425.
Marozia 428 f.
Marſilius de Raymundis 547.
Martin von Tours 274.
Matthias, Apoſtel 67. 114.
Maximilla 134.
Maximin 145.
Maximinianiſche Spaltung 277.
Maximus, Abt 357.
Melanchthon 578 f. 605.
Meletianiſcher Streit 181. 222 f.
Melito von Sardes 99. 118.
Memnon von Epheſus 320.
Menander 82 f.
Mennas 332.
Menno Simonis 609.
Menſurius von Carthago 191.
Μερινθιανοί ſt. Κερινθιανοί 104.
Meſſalianer 255.
Methodiſten 618.
Methodius 307.
Methodius, Gegner des Origenes 187.

Methodius, der Bekehrer der Slaven 398. 430.
Metrophanes 564.
Metropolen 68.
Metropolitanſyſtem 193.
Michael Cerularius 438.
Mileve (Synode) 298.
Mönchsweſen 233. 271. 345.
Monarchia ecclesiastica Siciliae 461.
Monophyſiten 329 f.
Monotheleten 353 f.
Montanus 134 f.
Montaniſten 134 f. 147 f.
Moriz von Sachſen 614.
Moſes 54.
Münſterſche Unruhen 609.
Myſticismus 617.

N.

Natalius (Confeſſor) 15.
Nazaräer 80.
Nemeſius 269.
Nepotianiſcher Streit 176 f.
Nero 71. 96 f.
Neſtorianer 323.
Neſtorianiſcher Streit 316.
Neſtorius 316.
Nicäniſches Concil, 1ſtes 49. 217. 2tes 375. — Symbolum 220.
Nicephorus 378. 391.
Nicetas von Studium 439.
Nicolaus I. 415 f. II. 442.
Nicolaus de Cuſa 568.
Nicolſen 598.
Niobiten 336.
Noëtus von Smyrna 154.
Nominalismus 466.
Nonconformiſten 599.
Norbert (der heilige) 509.
Novatus 178.
Novatianiſcher Streit 176. 222.
Novum testamentum 52. 88.
Nürnberger Reichstag 586.
Nuntien (päpſtliche) 613.

O.

Obotriten 516.
Ochini 579. 598.
Odo von Canterbury 406.
Oekolampadius 578.
Ohrenbeichte 182. 543.
Olav Trygvaſon 431.
Olga 431.
Ophiten 124.
Optatus 275.
Ordalien 408.
Orebro (Synode) 596.
Origenes 159 f. 187.
Origeniſtiſche Streitigkeiten 306 f.
Oroſius 273.
Oſiander 606.
Oſter-Feſt und Streit 140 f. 203. 223.
Otto von Bamberg 516.
— von Conſtanz 460.
— von Freyſingen 498.
— von Oſtia 458.

P.

Pachomius 233.
Pagani 257.
Pamphilus von Cäſarea 186.
Pantänus 130 f. 159 f.
Papias 119.
Papſtwahl (Neues Geſetz über die) 491.
Paris (Synode) 258. 392.
Paſchalis II. 462. III. 490.
Paſchaſius Radbertus 401 f.
Patriarchate 261.
Patricius 347.
Paulicianer 365.
Paulinus von Aquileja 383 f.
— von Tyrus 215.
Paulus, Apoſtel 71. 74. 81.
— von Armenien 353.
— von Conſtantinopel 238.
— Diaconus 380. 388.
— von Samoſata 183 f.

Pavia (Synode) 455. 489. 560.
Pelagianiſcher Streit 338.
Pelagius 292 f.
Petrus, Apoſtel 56. 69 f.
— von Alexandrien 181. 261.
— von Amalfi 439.
— Chryſologus 325.
— Mongus 329.
— von Conſtantinopel 360.
— Piſanus 380.
— von Antiochia 439.
— von Amiens 480.
— von Bruis 486.
— Lombardus 493. 502 f.
— von Poitiers 504 f.
— Caſtelnau 514.
— de Clemangis 552.
— Alciatus 599.
— Martyr 579. 594. 598.
Philipp von Heſſen 587.
Philippopolis (Synode) 240.
Philippus, Apoſtel 61. 68.
— Arabs 196.
Philoſtorgius 235. 270.
Photinus von Sirmium 244.
Photius 414 f. 421 f.
Piacenza (Concil) 480.
Picus von Mirandola 573.
Piërius 186. 307.
Pierre d'Ailly 549 f.
Pietismus 617.
Piſa (Concil) 551.
Plotinus 106.
Πνευματομάχοι 259 f.
Poggius 564.
Poiſſy (Religionsgeſpräch) 595.
Poitiers (Synode) 462.
Polycarpus 94. 101.
Polychronius 363.
Polycrates von Epheſus 141.
Porphyrianer 225.
Portiuneulaablaß 524.
Prädeſtinationslehre 301.
Praedestinatus liber 342.
Prämonſtratenſer 509.
Prager Compactaten 563.
Pragmatiſche Sanction 566.
Praxeas 131 f. 149.
Presbyter 87. 131.
Primianus 277.
Priscilla 134.
Priscillianismus 273 f.
Proaireſios 251.
Proclus 317.
Procuratoren (die römiſchen) 55.
Propheten 64.
Prosper 339.
Protaſius 259.
Prudentius von Troyes 408 f.
Ptolemäus 123.
Puritaner 599.

Q.

Quadratus 99.
Quäker 618.
Quenſtädt 616.
Quinisextum (Concilium) 364.

R.

Rabanus Maurus 401 f.
Rabula von Edeſſa 322.
Rainerius 514.
Ratherius 427 f.
Rationalismus 612.
Ratramnus 402 f. 418 f.
Raymund von Penna forti 510.
— von Toulouſe 514.
Realismus 466.
Reccared 342.
Reformation 573 f.
Refutatio Confessionis Augustanae 591.
Regensburger Synode 382. 578.
Religionsfriede 614.
Reliquien 101. 525.
Remigius 411.
Remonſtranten 619.
Repetitio Confessionis Augustanae 601.
Reservatum ecclesiasticum 614.

ſum 299.
in 575.
s (Synode) 388. 485.
n 133.
von Mainz 395.
i (Synode) 248.
von Arbriſſel 508.
von Melun 498 f. 505 f.
Pulleyn 496 f.
Groſthead 523.
Stiftung des Bisthums 69;
zunehmende Bedeutung 131.
in 466. 476 f.
ranz 524.
ha 433.
s 308.
us von Deuz 500.
bekehrt 430 f.
is 332.

S.

ius 173.
mente (7) 504.
ıriſiren 370.
cder 53.
(chriſtliche) 50.
nus 352.
ia chriſtlich 61.
n 577.
voir (Walter) 481.
ières (Synode) 413.
a (Synode) 240.
ilus 110 f.
) von Prag 555.
Ikaldiſcher Bund 592.
ſtik 466 f. 491 f.
ſtiſches Zeitalter (1ſtes) 464 f.
) 536 f.
n 55. 398.
r der Apoſtel 93.
nkfeld u. Schwenkfeldianer 609.
Erigena 409.
en 538.
inus 291.
ius von Ptolemais 221.
chengeſchichte.
Seelenmeſſen 389.
Seleucia (Synode) 248.
Semiarianer 256.
Semler 51 Anm. b.
Sens (Synode) 495.
Serapion von Antiochia 137.
Sergius von Conſtantinopel 353.
— III. B. v. Rom 420 f.
Servatus Lupus 408.
Servitenorden 510.
Severinus 346.
Severus, Kaiſer 145.
— von Antiochia 331.
Sichem (Kirchenverſammlung) 484.
Siegfried von Mainz 453.
Siena (Concil) 560.
Silverius von Rom 331.
Simeon, Enkel Jacobi 70.
Simon Magus 61 Anm. 82 f.
— von Montfort 515.
Simonianer 83 Anm.
Sirmium (Synode) 245.
Skepticismus (hiſtoriſcher) 3.
Socinus 579. 599.
Socinianer 610.
Sokrates 270.
Soiſſons (Synode) 476. 495.
Sophronius 354.
Sozomenus 270.
Speier (Reichstag) 585.
Stephanus, Märtyrer 60.
— B. v. Rom 179. 374. 378. VI. 425.
— von Conſtantinopel 420.
Stercoraniſten 437.
Strigelius 606.
Stylianus von Neocäſarea 420.
Subdiaconi 94. 193.
Superſtition 389.
Supernaturalismus 612.
Sutri (Concil) 446. 463.
Symbolum Athanasianum 386.
Symboliſche Bücher 615.
Symeon Stylites 346.
Symmachus 80.

Symphoſius 274.
Synedrium 56.
Synergiſtiſcher Streit 605 f.
Syneſios von Ptolemais 315.
Synoden 92.

T.

Taboriten 566.
Taraſius 375.
Tatian 130 f.
Tauler 617.
Taufe in der erſten Kirche 57.
Tempelherrn 484. 546.
Tertullian 143 f.
Tertullianiſten 143 f.
Tetzel 578 f.
Themiſtius 258.
Theodemir 394.
Theodora 331. 426.
Theodoretus 323.
Theodorus von Cäſarea 331.
— von Rom 358.
— von Tarſus 366.
— Studita 392.
— von Mopſueſtia 305. 312. 322.
Theodoſius (Mönch) 328.
— von Epheſus 374.
Theodotion 80.
Theodotianer 152.
Theodotus von Byzanz 152.
Theodulph von Orleans 399.
Theognis von Nicäa 221.
Theognoſtus 186.
Theologie 13. 127.
Theonas von Marmorica 221.
Theopaſchiten 331.
Theophilus von Alexandria 309 f.
— von Antiochia 129.
Theophylact 378.
Theudas 113.
Thomas von Aquino 538.
— Becket 490.
Thomiſten 538.
Timotheus Aeluros 328.
Titus von Boſtra 280 f.
Todesſtrafe gegen Ketzer 263.
Toledo (Synode) 386.
Tonſur 421.
Tours (Synode) 388.
Trojanus 97.
Traditores 188.
Tria capitula 332 f.
Tribur (Synode) 456.
Trident (Concil) 596. 612.
Tritheismus 336.
Tritheiten 610.
Trinitarier 511.
Troyes (Synode) 462.
Trullanum (Concilium) 364.
Tyrus (Synode) 228.

U.

Ubiquitätslehre 607.
Ulphilas 234.
Ulrich von Augsburg 432. 434.
Unirte Griechen 564.
Unitarier 599. 610.
Univerſitäten 526. 574.
Urban II. 459. V. 549. VI. 58
Urſacius 238.

V.

Valens (Mönch) 238.
Valentia (Concil) 341. 412.
Valentinus 113. 120. 132.
Verbindung der Chriſten 84.
Verbreitung des Chriſtenthums 96 f.
Verfolgung des Chriſtenthums 96 f. 145 f.
Victor, B. von Rom 138 f. II. 447. III. 459. IV. 487.
Victorinus 241.
Vigilantius 271.
Vigilius 331.
Viret 594.
Vitalis 267.
Voß (Joh. Gerh.) 619.

W.

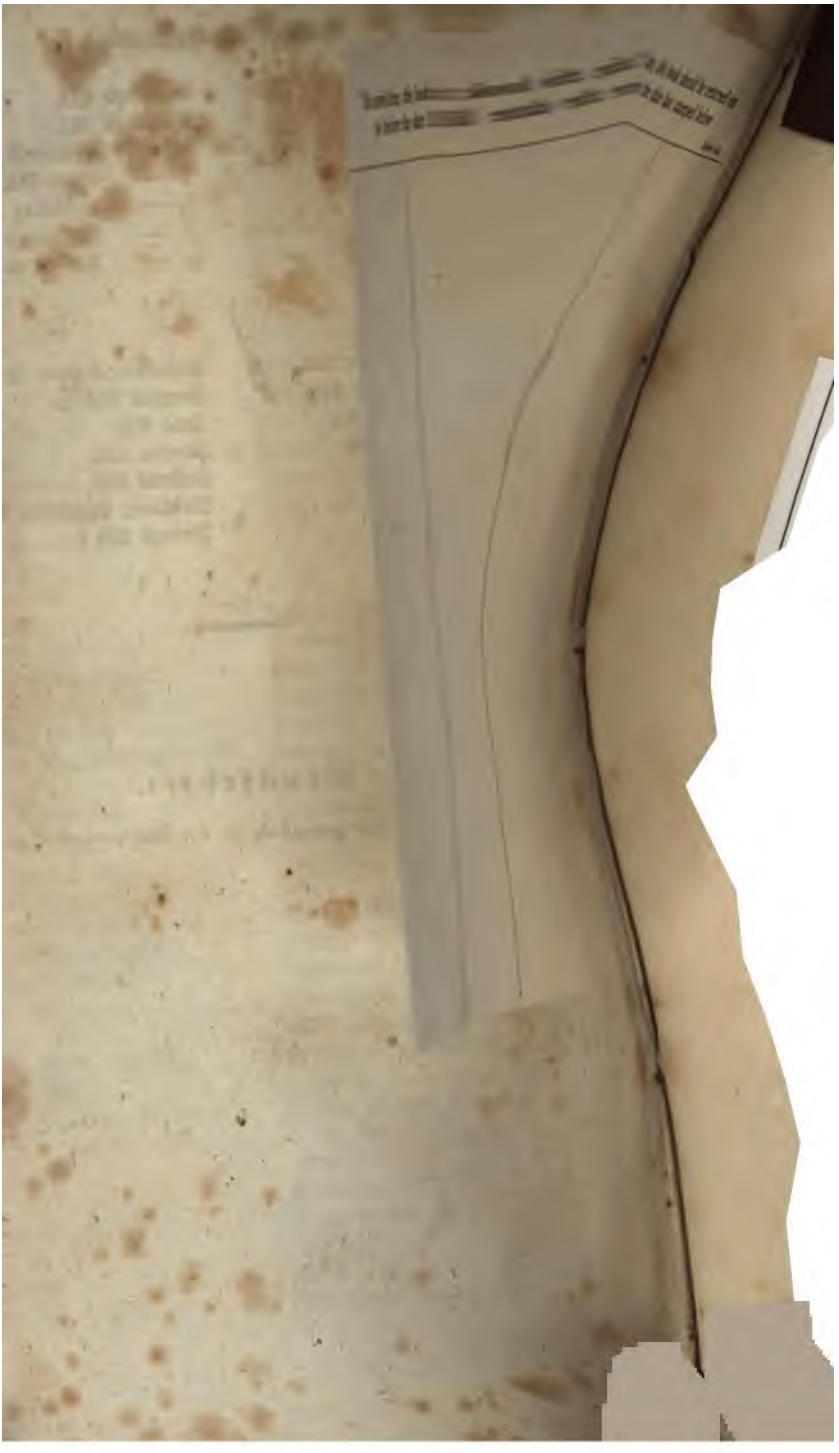
Walafrid Strabo 405.
Waldenſer 513 f. 609.
Waldus (Petrus) 513 f.
Weigel 618.
Weſterås (Reichstag) 596.
Weſtphal 602.
Wicleff 553 f.
Wiener Concordat 566.
Wilhelm von St. Amour 522.
— von Champeaux 494.
— von Rogaret 535.
— von Occam 548.
— von Paris 527.
Willibrod 368.
Winfried 368.
Wittekind 433.
Wladimir 431.
Wormſer Concordat 485.
— Edict 585.
— Reichstag 581.
— Religionsgeſpräche 603.
— Synode 456.

Z.

Zacharias, P. von Rom 378.
Zanchius 579.
Zeno 329.
Zenobia 184.
Zoſimus 299.
Zwickauer Propheten 609.
Zwingli 526 f.

Druckfehler.

S. 210 Anm. b. lies γεννηθεὶς ἦν ὅτε ſtatt γεννηθεὶς ἦν ὅτι.



Stanford University Libraries
05 010 364 243

193
S341

ANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
TANFORD AUXILIARY LIBRARY
FORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-9201
books may be recalled after 7 days

DATE DUE

4 1999
30 1998